

فكرية متخصصة بقضايا الخطاب الإسلامي المعاصر

العدد الثاني – السنة الثانية – حزيران/يونيو 2012**م**

الموافق شعبان 1433**هـ**

قرار رقم 2009/934



أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع

العنوان البريدي: بيروت ـ لبنان ـ البسطة الفوقا، شارع أحمد البدوي، بناية نور، ط2

تلفون: 633309 1 00961 – 315091 3 00961

بريد إلكتروني: abhaath1@yahoo.com

ثمن النسخة: 6 دولارات أو ما يعادلها.

الاشتراك السنوي:

للأفـــــراد: 25 دولاراً أو ما يعادلها

للمؤسسات 50 دولاراً أو ما يعادلها

فهرس المحتويات

كلمة رشد

عامر أمين أرناؤط

استحقاقات شتى مفتوحة الاحتمالات تمرّ بها منطقتنا العربية والاسلامية، وهي تُنذر بتغييرات وانقلابات أقلّ ما يقال عنها إنها خطوة نحو استعادة الهوية بعد سنوات تغريب قسري قسا فيها الغرب علينا محوّلاً إيانا الى مستهلكين أو أدوات ثانوية في لعبة الأمم.

إنّ أمتنا وهي الحاوية لمعاني الرحمة والمحبة، والمتقلّدة لوسام الخيرية بما فضّلها الله ورفعها به من دعوة إلى الحق وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، لن تكون بعد اليوم إلا أمة العدل والوسطية كما أمرها الله وجعلها بمقتضى قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البَقَرَة: 143]. فحتى نتشرّف بشهادته صلى الله عليه وسلم لا بد أن نؤهّل أنفسنا لنكون شهداء على العالمين، أمةً قائمةً بالقسط تحكم بالعدل وتحارب الفساد، وتجاهد لإخراج العباد من عبادة العباد الى عبادة رب العباد.

علينا واجب لا أقول تذكّر فلسطين بل عشق فلسطين وحملها قضيةَ عدالة وحقاً إنسانياً من أجل أن لا نفرّط بعدها بحبة تراب من أرضنا، وحتى لا نكون أسرى شرق أو غرب أو أفكار دعيّة بالية عفا عنها الزمن ورماها صُنّاعها لتخلّفها وعُقمها.

علينا أن نُبرز نتاجنا ونستثمر جهادنا وأن لا نسمح باستغلال ثوراتنا، فقد يكون صحيحاً أنّ الثورة في النهاية يحكمها الانتهازيون كما يقول لينين، لكن العرب مختلفون عن غيرهم لأن الله علّمهم أنه عندما نكون معه فإنه لن يتركنا وسيهدينا سواء السبيل.

في هذا السياق يأتي عددنا "رشد" الثاني ليكمل مسيرة انطلقت بعون الله تعالى مستلهمةً واجب الدعوة وحاملةً لفضائل الاسلام، طارحةً قِيَمه ونظامه كخشبة خلاص للعالمين على ضوء ما آلت اليه التجارب الإنسانية المأساوية التي قادت أصحابها نحو تأكيد السلطوية والتفرّدية واغتصاب حق الإنسان كلّ الإنسان في العيش بحرية وكرامة في ظلّ مُلك الله وعلى أرضه وبين عياله.

إنّ مجلة "رشد" وكما عهدت ووعدت ستبقى منبراً لكل مفكر وأديب وكل حرٍّ أبيّ غيور على دينه وأمته متطلّعٍ الى تطوّر يصيبها وإلى عِزٍّ تعيشه بعيداً عن التبعيةً العمياء والرجعية الحمقاء.

من هذا المنطلق نلقي الضوء في عددنا الثاني على نشأة السلفية وتياراتها، ونركّز على تحليل خطابها الديني والأخلاقي، ونُفرد بالتفصيل لاستراتيجية تنظيم

"القاعدة" المثيرة للجدل والتي غيّرت بوصلة الاهتمام العالمي بل وحتى الإسلامي، وذلك في سياق النشأة التاريخية والظروف الموضوعية المحيطة بالتنظيم والاتجاه القيادي الحاكم فيها مع تفصيل ما أطلقنا عليه اسم "استراتيجية الهَرَم المقلوب" لدى "القاعدة".

من جهة أخرى، نستكمل ملفنا الذي بدأناه في العدد الأول متناولين جماعة الاخوان المسلمين في مرحلة ما بعد اغتيال الإمام حسن البنّا إضافة إلى إفراد بحث عن "مفهوم الدولة في السياق العربي والإسلامي".

هذا العدد المميّز نضعه بين أيديكم مادةً خصبةً للنقاش والحوار آملين أن يثير نقاشاً جاداً ومسؤولاً داخل ساحتنا العربية والإسلامية، دأبنا في ذلك أنّ الدين هو النصيحة والسلام.

مفهوم الدولة في السِّياق العربي الإسلامي:
من توفيقية الطهطاوي إلى حاكمية المودودي

د. أحمد ماجد(*)

لم يعرف الفقه السياسي الإسلامي نظريات واضحة تتعلق بالدولة، فما كُتِبَ في معظم الأحيان كان يدور حول الجماعة السياسية، والحكومة، بالإضافة إلى النصائح والمواعظ للحاكم. فالفقيه أو المفكر المسلم لم يكن في وارد وضع نظرية متكاملة حول الدولة، إنَّما كان يشغلهم الدور الاستشاري أو النُصحي للأمير من أجل تسيير الأمة وتدبير أمورها. وهذا الأمر ليس مستبعداً أو غريباً، إذ يرى باحثون أنّ مفهوم الدولة بالمعنى السياسي، لم يعرف الرَّواج قبل القرن السادس عشر عندما نظّر جان بودان[1] (J. Bodin) لفكرة الدولة المتعالية على الحزبيات، حيث رأى إمكانية

(*) باحث في القضايا الفلسفية.

(1) جان بودان (1530– 1596م) فيلسوف ورجل دولة فرنسي، ولد في أنجو، وتوفي بالطاعون في لاون. وكثير من تفاصيل حياته مشكوك فيها؛ ومنها ما يتعلق بولادته وانتمائه الديني: هل كان كاثوليكياً أو كلفينياً؟ ويعتقد بعضهم بأن أمه يهودية تنصّرت. يعتبر من المتسامحين دينياً. كان تفكير بودان السياسي يقوم على فرضية مباشرة وملموسة: تحويل فرنسا الممزّقة بين الفئات إلى مَلَكية حازمة وقوية ومركزية، فكتب "ستة كتب في الجمهورية" تهدف أساساً إلى تسويغ السلطة الملكية على الصعيد القانوني. وكان من أوائل من فصّل نظرية السيادة بوصفها القوة اللازمة لحكومة فاعلة، كما كان من أوائل من حاول إيجاد علم السياسة. كان بودان نشر كتاب "منهج التاريخ" عام 1566 الذي كان من أسباب شهرته. كافح بودان مذهب لاهوتيي القرون الوسطى الذي يرى أن التاريخ يمضي نحو الانحطاط كلما ابتعد عن العصر الذهبي، ليحل محله الاعتقاد بأن النهضة تطور صاعد. والتسامح الديني الذي يلمس في "نهج التاريخ" =

التساهل مع ديانات مختلفة ضمن نطاق دولة موحّدة ومتعدّدة، فبودان والمؤسّسون لفكرة الدولة فضّلوا على رأي مناوئيهم، هدوء المملكة والاستراحة في بيوتهم على خلاص نفوسهم، بالأحرى ذهبوا إلى القول بأن تبقى المملكة بسلام بمعزل عن الله على كونها، ومعه، بحالة حرب[2]. بالتالي، فمفهوم الدولة الذي بُدِأ التداول به، كان على نقيض التنظير السياسي السابق، أو على الأقل لا يتماثل مع الفقه السياسي الإسلامي التقليدي، فهو يُهمِّشُ الروحي والأخلاقي في الدين، ليقدّم مقاربة جديدة، تقوم على محاولة التجديد أو التوفيق بين التراث التقليدي والمعاصرة، وهو ما يؤدي إلى انتزاع الإسلام من عملية تراكمه التاريخي والفكري والمعرفي، ووضعه في سياق مختلف تماماً.

فالإسلام الذي أُسِّسَ على شمولية الجانب الوحياني، لم يفصل بين المجالين الديني والسياسي، إنما جعل الأول الأصل والثاني خادماً له، وفي هذا المجال يُنْقَلُ عن أبي حامد الغزالي قوله: "الدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع"[3]، فلا يمكن الحديث في الإسلام عن سياسة لها مجالها الخاص، فالدولة لا تتعدّى كونها عملاً تنظيمياً في خدمة الجماعة أو الأمة لا عوضاً عنها، وفي هذا المجال يقول الشيخ ابن عاشور: "إنّ الإسلام دين معضّد بالدولة، وإنّ دولته ضمنه، لأنّ امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعها واحداً، هو ملاك قوام الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه"[4]، ولعلّ هذا ما وضع المسلمين أمام إشكالية تتعدّى تلك

= وفي "الجمهورية"، يتأكّد في "حوار الحكماء السبعة" الذي نشر في شورين عام 1857. (كمال غالي، الموسوعة العربية، دمشق، ج5، ص460).

(2) ملحم قربان: "السياسات عبر العصور"، الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق والعلوم السياسية والاقتصادية، بيروت، العام 1963– 1964، ص127.

(3) حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999،، ص101.

(4) محمد الطاهر بن عاشور: "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، المطبعة السلفية، القاهرة، 1344 هجرياً، ص12–13.

التي واجهت المسيحية القروسطية، فالمسيحية وانطلاقاً من مفهوم الثنائيات التي ميَّزتها بدأت بالحديث عن ثنائية الديني والسياسي، حيث جاء في كتاب بعث به البابا جيلاسيوس[5] (Gelasius) إلى الإمبراطور أناستاسيوس[6] (Anastasius): "هناك نظامان يسوسان هذا العالم، السلطة الملكية وسلطة الكهنة المقدسة"[7]، كما أنّ القديس برنارد[8] (St. Bernard) قال: "إنّ السيفين الذين اكتفى المسيح بهما يخصّان معاً الكنيسة، السيف المادي يجب أن يستخدم لخدمة الكنيسة والروحي تستخدمه الكنيسة، الأول، يستخدمه الجندي عند اقتراح الكاهن وبعد أمر الإمبراطور والثاني يستخدمه الكاهن"[9]. وهذا الكلام يضعنا أمام واقع يبني نظرته على الثنائية مع تفاوت في كيفية تحقيقها، وهذا مع جعل الانفصال بينهما أمراً قابلاً للتحقيق أمام أول فرصة، -وهذا ما حدث-، في حين أنّ هذه العلاقة غير واضحة في الإسلام، مما فتح الباب أمام الحديث عن نظام جديد، يختلف بمحتواه عن

---

(5) البابا جيلاسيوس (...- 496م) ولد في روما، وهو من أصول شمال إفريقية، كان بارعاً في الحفاظ على وحدة جميع المسيحيين الروحية بتنمية علاقاته بالإمبراطور. معه أعيدت الوحدة السياسية جزئياً لأن تيودوريك الذي كان يملك في رافينا، إنما كان يمارس السلطة ممارسة تابعٍ لامبراطور القسطينطينية. ألغى جيلاسيوس آخر عيد من الأعياد الوثنية المعمول به، وهو عيد الإله لوبِرْقُس شفيع الحقول والقطعان. دُفن بعد موته في باسيليكا القديس بطرس (خوان داثيو: "معجم البابوات"، ترجمة انطوان سعد خاطر، دار المشرق، بيروت، 2001).

(6) ولد الامبراطور أناستاسيوس في 431م واعتلى عرش الإمبراطورية الرومانية في سنة 491م ومات ميتة طبيعية في سنة 518م. أصله من إيطاليا ومن عائلة غير معروفة، ارتقى بمهارته في درجات الجندية حتى وصل لأن يكون ضابطاً في القصر الملكي، فرأته أرياتدن وتزوجته بعد موت زوجها وأجلسته على العرش.

(7) قربان، مصدر سابق، ص86.

(8) القديس برنار من كليرفو، المدعو "آخر أباء" الكنيسة، لأنّه قدم من جديد لاهوت الآباء في القرن الثاني عشر. ولد في عام 1090 في فونتين في فرنسا، في عائلة كبيرة وغنية. برع بدرس الفنون الحرة منذ نعومة أظفاره، وبشكل خاص القواعد، البلاغة، والجدلية في مدرسة قانونيي كنيسة سان فورل، وشاتيون سور سيين، وأنضج رويداً رويداً قرار اعتناق الحياة الدينية، توفي عام 1153م.

(9) قربان، مصدر سابق، ص88.

القديم، ولعلّ هذا ما يدعونا إلى تقديم قراءة عن مفهوم الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بمعزل عن التراكم التاريخي، على اعتبار أنّ ما طُرِح على الفكر الإسلامي وإن كان يحاول أن يتلمّس مشروعيته من التقليد إلا أنّه وفي الوقت نفسه يقطع معه، عبر إعادة إنتاج نفسه بمقتضى الحداثة والأسئلة التي تطرحها عليه. وثمة من يعارض هذا الاستنتاج، كالدكتور رضوان السيد الذي يعتبر أنّ تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة: "هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي، وقد سلّم كلّ من الطرفين للآخر بمجاله، واستمرّ التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف"[10]، ويتكئ أصحاب هذا الرأي على ما ورد على ألسنة الفقهاء كابن قيم الجوزية[11] الذي عَرَّف السياسة الشرعية بأنها تحقيق العدل وضمان المصلحة العامة، ولو خالفت ظاهر الشرع، وبذلك يكون قد ميّز بين حقل السياسة وحقل الدين، ولكن هذا الأمر لا يستطيع الصمود أمام الوقائع، وهو بذاته مورد نقاش، لذلك دخل مع التسويغات التي قدّمها في صلب النقاشات الفكرية.

أولاً: المرحلة الأولى للنهضة الإسلامية

بدأت المجتمعات العربية الإسلامية بالتوجه إلى تبنّي مقولات الدولة الغربية منذ بداية القرن التاسع عشر في محاولة لمقاومة الهجمة الاستعمارية الأوروبية من جهة وإعادة التوازن للسلطة المحلية من جهة أخرى، فالنهضويون الأوائل تنبّهوا إلى ضرورة الإصلاح وخطر الإبقاء على آليات

---

(10) رضوان السيد: "الجماعة والمجتمع والدولة"، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص412.

(11) ولد ابن قيم الجوزية في اليوم السابع من شهر صفر لعام 69هـ، الموافق 2 شباط (فبراير) 1292م في أزرع جنوب سوريا وقيل في دمشق. كان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وتأله ولهج بالذكر وشغف بالمحبة، حبس مع الشيخ تقي الدين ابن تيمية في المرة الأخيرة بالقلعة، ولم يخرج إلا بعد موته.

الفكر التقليدي الذي يقوم على حكم الغلبة والقهر، واعتبروا أنّ تغيير الشكل أو تلفيقه يكفي لإعادة إنتاج نهضة إسلامية جديدة، من هنا أخذوا بالحديث عن المواءمة بين الفكر الغربي والإسلامي، وتعتبر محاولات رافع رفاعة الطهطاوي(12) وخير الدين التونسي(13) الخطوات الأولى في هذا المجال.

أ – الطهطاوي:

يؤكّد رافع رفاعة الطهطاوي على ضرورة البدء بالتعليم الديني والعلوم المرافقة له، ولكنه يدعو أيضاً إلى ضرورة تلازم هذه العلوم مع تعليم الصبيان مبادىء السياسة، التي تقوم على فهم المنافع العامة(14)، الأمر الذي يفيدهم في بناء المجتمع والدولة. والطهطاوي من خلال هذا الموقف سعى

(12) رفاعة رافع الطهطاوي (1216–1290 هجرياً، 1801–1873 ميلادياً) من قادة النهضة العلمية في مصر في عهد محمد علي باشا. وُلد بمدينة طهطا إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر، التحق رفاعة وهو في السادسة عشرة من عمره بالأزهر في عام 1817م وشملت دراسته في الأزهر الحديث والفقه والتفسير والنحو والصرف.. سافر سنة 1826م إلى فرنسا ضمن بعثة عددها أربعون طالباً أرسلها محمد علي باشا، وعندما عاد إلى مصر سنة 1831 انكب على العمل فاشتغل بالترجمة في مدرسة الطب ثُمَّ عمل على تطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعية. وافتتح سنة 1835م مدرسة الترجمة، التي صارت فيما بعد مدرسة الألسن وعُيِّن مديراً لها إلى جانب عمله مدرّساً بها، وفى هذه الفترة تجلّى المشروع الثقافي الكبير لرفاعة الطهطاوي ووضع الأساس لحركة النهضة.

(13) ولد خير الدين سنة 1820 ميلادياً في قرية بجبال القوقاز، أُسر وهو طفل إثر غارة، ثم بيع في سوق العبيد بإسطنبول، فتربى في بيت نقيب الأشراف تحسين بك، وانتهى به المطاف إلى قصر باي تونس الذي قرّبه وحرص على تربيته وتعليمه. في سنة 1857 عين وزيراً للبحر فقام بالعديد من الإصلاحات، وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيساً له سنة 1861 وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسؤولين وسرقاتهم قدّم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة 1862، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869، حيث انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب.. وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». توفي سنة 1890 ميلادياً.

(14) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي: "الأعمال الكاملة"، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973، ج1، ص206–214.

إلى تسييس الشعب، وتوعيته لحقوقه وواجباته السياسية والمدنية، كما أراد أن يقيم توازناً بين الرؤية التقليدية التي تتكئ على الدين، وفكرة الدولة الحديثة التي تقوم على المواطنة. وهذا يعني إقامة حقل متداخل بين التنظير التقليدي للسياسة وبين معطيات الفكر الأوروبي، حيث يتكئ السياسي على الدستور، الذي لا يستنبط من الكتب السماوية ومصادر الشريعة الإسلامية، وإنّما من إملاءات العقل السياسي الحديث دون التصادم مع الأصول العامة للشرع الإسلامي.

وفي رؤية الطهطاوي للسياسة نراه يقسّمها إلى نوعين، أحدهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد، وهي تتألف من ثلاثة سلطات تشريعية وقضائية وتنفيذية، يسميها بالقوة الملوكية، وهي تأتي بمعنى الحاكمية (Souveraineté) لا بمعنى السلطنة (Monarchie)، لأنّها مقيّدة بالقوانين. وثانيهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المُحرِزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وآخرة، وهذه القوة مؤثرة فاعلة في حياة المجتمع، والحاكم لا يستطيع أن يتعدّاها للارتباط بين دوام حكمه ورأي المجتمع فيه، ويقول الطهطاوي: "فإن الملوك يستَحْون من اللوم العموميّ، فالرأي العموميّ سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه. فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب"[15].

والنظرة التجديدية التي تبنّاها الطهطاوي في الموضوع السياسي، لم تذهب إلى حدودها القصوى، إنّما بقيت محكومة بطبيعة السلطة الواسعة التي أعطيت للحاكم المسلم، لذلك نراه أقرب إلى مونتسكيو[16] (Montesquieu)

---

(15) المصدر نفسه، ص355.

(16) شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتيسكيو (1689–1755م)، فيلسوف فرنسي صاحب نظرية فصل السلطات الذي تعتمده غالبية الأنظمة حالياً. ولد في بوردو حيث تعلّم الحقوق، وأصبح عضو برلمان عام 1714 ميلادياً، بدأ بنشر أعماله السياسية عام 1716 حين كتب "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم". وفي عام 1721 نشر كتابه الساخر "رسائل فارسية" وفيه =

صاحب "روح الشرائع" فهو يقول: "فالنفوذ الملوكي هو الترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم، لا مسؤولية فيه على الملك، ولا يكون لغيره، لأنه هو رئيس المملكة، وأمير الجيوش البرية والجوية وقائدهم (وقائدها) الأول، وعليه الأمور الملكية والعسكرية، الداخلية والخارجية.. ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته..."[17]. وهذا يعني أنّه بقي مشدوداً باتجاه النَّسَق الشرقي في تصوّر الدولة، الذي يحصر السلطة بالخليفة أو وليّ الأمر، ولعلّ هذا لا يعود إلى نفس رؤية الطهطاوي، إنما للوقائع المعاشة التي كانت تفترض عدم نضوج الوعي السياسي في المجتمع المصري، والذي يستلزم المزيد من العمل على بلورته من خلال عملية التربية. كما أنّ الطهطاوي كان ينظر دائماً إلى محمد علي باشا باعتباره صاحب النِّعَم، وبالتالي لم يحاول أن يقدّم نقداً له على هذا الأساس.

ب - خير الدين التونسي:

استشعر خير الدين التونسي الخطر الذي يحيط بالأمة الإسلامية، فالتمدّن الأوروبي: "تدفّق سيلُه في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيُخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حَذَوْا حذوه وجرَوْا مجراه في التنظيمات الدنيوية"[18]، لذلك على المفكر المسلم أن يوسع في تأويل النظرية السياسية العربية وممارستها إلى حدّ بعيد، بل عليه أن يعيد تنظيم المفاهيم التقليدية ويعيد تركيب المؤسسات،

= انتقد المجتمع وأنظمة الحكم في أوروبا في ذلك الحين. وفي عام 1734 نشر كتاباً تحت عنوان "الملكية العالمية" قام بتقسيم الشعوب إلى شمالية وجنوبية وادعى أن الفرق في المناخ هو السبب الأساسي للاختلاف بين شعوب الشمال وشعوب الجنوب. عام 1748 نشر مونتيسكيو أهم كتبه "روح القوانين" في جنيف في 31 جزءاً وأضحى من أبرز المراجع في العلوم السياسية.

(17) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج1، ص170.

(18) خير الدين التونسي: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، تحقيق ودراسة معن زيادة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص87.

فالأمة لا يمكنها النهوض: "بدون تقدّم المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسّر ذلك التقدّم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا على دعامتي العدل والحرية؟"[19]، لذلك عمل على تنشيط المساحات التي تساهم في إعادة تجديد الفقه السياسي الإسلامي وإعادة تأويله بمقتضى الحداثة الأوروبية. من هنا، عمل التونسي على تفعيل مصطلح الشورى، وبدأ بإثبات أهميته في التاريخ الإسلامي، فهو: "أصل في الدين، وسُنّة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة، من الرسول إلى أقل الخلق"[20]، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عنه في أوروبا فيقول: "إنّ لفظ الحرية يطلق فى عرفهم بازاء معنييْن: أحدهما يسمي الحرية الشخصية، وهو إطلاق تصرّف الإنسان فى ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعِرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إنّ الإنسان لا يخشى هضيمة فى ذاته ولا فى سائر حقوقه، ولا يُحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس. وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعية[21] [...]. المعنى الثاني: الحرية السياسية، وهى تطلّب الرعايا التداخل فى السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه"، يعني انحرافاً فى سياسته للأمة وسيرته معها"[22].

---

(19) المصدر السابق، ص102.

(20) المصدر نفسه، ص103.

(21) يضع الدكتور معن زيادة تعليقاً على كلمة الرعية نوردها لأهميتها: "يستعمل خير الدين التونسي كلمة "الرعية" للإشارة إلى المواطنين وفي نفس هذه الفقرة يستخدم كلمة "الأمة" بمعنى قريب من هذا أو بمعنى الشعب. أما الفقرة الثانية فهو يستخدم مصطلح الأهالي. ومن الواضح أن هذه المصطلحات كانت متقاربة في ذهن خير الدين التونسي وهو يستبدل أحدها بالآخر في بعض الحالات. والطبعة الفرنسية تستخدم كلمة Citoyens أي المواطنين بدلاً من "الرعية" و"الأهالي" على حدّ سواء (خير الدين التونسي: "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك"، ص243).

(22) المرجع نفسه، ص243–244.

فكما نلاحظ أنّ خير الدين التونسي يقوم بالمزج بين المفاهيم السياسية الإسلامية والغربية، ويقوم بتطويعها، إنْ لم نقل يقوم بإعادة تعريفها عبر إعطائها بعداً لم يعرفه التراث من قبل، بالتالي ما وقفنا عليه لا يتعدّى إعادة إنتاج لمفاهيم غربية أُعطيت بعداً قولياً إسلامياً. ولعلّ هذا ما تنبّه إليه التونسي، وحاول أن يخفض من حدّته من خلال الاستشهاد بقول لمونتسكيو، ورد فيه: "إنا بمقتضى ما نسمعه من أعمال الأمم التي كانت حاصلة على الحرية التامة، نرى أنّ الحال قد يقتضي إرخاء السِّتْر على الحرية إرخاء وقتياً"[23]، لذلك عمل على التخفيف من مساحة الحرية عبر جعلها خاضعة للتراث الحضاري الإسلامي وتجربته السياسية. من هنا، عندما تحدّث خير الدين التونسي عن خيار الدولة الأرستوكراتية- أي نمط الدولة الملكية الدستورية المقيّدة-، لم يذهب بها مذهب التحرّرية الأوروبية عبر إعطاء الشعب حق الاختيار، إنّما اكتفى بإعطاء الأعيان، أي "أهل الحلّ والعقد" دوراً مميزاً على أن يتمّ تعيينهم من قبل الحاكم، هذا الحاكم الذي لم يغادر في فكر التونسي المستبدّ العادل، الذي يتولى السلطة التنفيذية وبه تتقوّم الدولة وتترقّى، "إذ إنّ سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسّر لملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسّسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها"[24].

وهكذا، نرى الموجة الأولى للإصلاح في الفكر العربي- الإسلامي لم تقطع مع الماضي، بل بقيت مشدودة إليه بسبب الظروف الموضوعية، واكتفت بمحاولة التنظير للدولة الدستورية انطلاقاً من رؤية مونتسكيو، بالتالي بقيت بعيدة عن الدولة المدنية التي نظّر لها جان جاك روسو، حيث الدولة هي دولة أعيان، ولا يجوز أن تكون بين يدي حثالة الشعب.

---

(23) المرجع نفسه، ص263.

(24) المرجع نفسه، ص242.

ثانياً: المرحلة الثانية للنهضة الإسلامية

بدأت المرحلة الثانية للنهضة الإسلامية مع جمال الدين الأفغاني وتيار الجامعة الإسلامية، وهي قد بدأت مع سلسلة الإخفاقات التي أصابت المرحلة الأولى، والتي أدّت إلى انهيار التجارب الإصلاحية ودخول الأوروبيين إلى العالم الإسلامي، وهذه المرحلة ستمتد إلى نهاية الحرب العالمية وتقسيم الشرق إلى دول وطنية.

أ – جمال الدين الأفغاني[25]:

تميّز الأفغاني برؤيته التي تسعى إلى توحيد الشرق لمواجهة الأوروبي، لذلك عمل على تأسيس منهجية نهضوية، تقوم على قاعدتين أساسيتين هما العقل والمساواة.

العقل والدين:

الدين بالنسبة لجمال الدين عنصر مؤسّس: "أكسبَ عقول البشر ثلاث عقائد...العقيدة الأولى التصديق بأنّ الإنسان ملك أرضيّ وهو أشرف المخلوقات. والثانية: يقين كلّ ذي يقين بأنّ أمته أشرف الأمم، وكلّ مخالف له فعلى ضلال وباطل. والثالثة: جزمه بأنّ الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي"[26]، وما نلمحه من عناصر النفور والنزاعات غير ناتجة عن الدين، خاصة في الشرق حيث: "لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري، بل بالعكس تحضّه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه،

---

(25) ولد جمال الدين الأفغاني سنة 1838 م–1254هـ، في "أسعد آباد" في أفغانستان، عني أبوه بتربيته وتعليمه، فتعلّم اللغة العربية والأفغانية، وتلقى علوم الدين، والتاريخ، والمنطق، والفلسفة، والرياضيات، ثم سافر إلى الهند ليدرس العلوم الحديثة على الطريقة الأوروبية، فنضج فكره، واتسعت مداركه. عرف بنزعته التوحيدية الساعية إلى إنشاء الجامعة الإسلامية القادرة على مواجهة الغرب.

(26) جمال الدين الأفغاني: "الأعمال الكاملة"، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968، ص141.

وتحظر عليه عمل الشر مع أيّ كان"[27] إنّما هو ناتج عن واقع الحياة الإنسانية:" وأما [...] اختلاف أهل الأديان، فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، إنّما هو من صنع بعض رؤوساء أولئك الأديان، الذين يتّجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً"[28].

فالدّين عند الأفغاني يملك مقوّمات بناء المجتمع الإنساني، وهو يصلح كمرجعية على أن يتم تنقيته من الشوائب التي علقت به عبر الاجتهاد، الذي يستهدف تقديم مقاربات جديدة تستفيد من تجربة السلف، وتسمح باستلهام علوم الغرب.

المساواة والدين:

المساواة هي القاعدة الثانية من البناء الفكري، وتقوم على نوعين، الأول داخل الوطن نفسه، وهو عبارة عن الوحدة التي تجمع المسلمين انطلاقاً من وحدة العقيدة، والثانية بين الأمم، فالإسلام لم ينظر إلى جنس المنتمين إليه، فهو أقام بنيانه على الأخوّة، لذلك وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميّز بين جنس وجنس[29]، حيث المتديّن بالدين الإسلامي: "متى رسخ فيه اعتقاده، يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت ويعرض عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد"[30]، وهذا الأمر لا يعني إغفال البعد الوطني، من هنا دعا الأفغاني إلى عدم التمييز بين المواطنين، ومن أجل ذلك، يوجّه النداء التالي إلى إخوانه: "عليكم أن تتقوا الله، وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة، وأحكام الألفة في المنافع الوطنية، وتأكيد الروابط بينكم وبين أرباب الأديان المختلفة فإنّ مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم، كما لا تقوم مصالحهم إلا بمصالحكم، كونوا في الوطنية إخواناً تكونوا لبعضكم أعواناً،

(27) المرجع نفسه، ص324.
(28) جمال الدين الأفغاني، ص292.
(29) جمال الدين الأفغاني، "خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني"، دار الحقيقة، بيروت، ص271.
(30) المرجع نفسه.

وسداً منيعاً في وجه من يطمع فيكم"[31].

أما المساواة الخارجية فهي مساواة بين الأمم، وتقوم على مبدأي العدل والتكافوء إذ إنّ: "التكافوء في القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية، فإن فُقد التكافؤ لم تكن الرابطة إلا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف"[32].

مفهوم الدولة:

القاعدة النهضوية التي أقامها الأفغاني إذا جرى تحديدها بشكل دقيق تؤدي بنا إلى نفس شعارات الثورة الفرنسية، أخوّة/عدالة/مساواة، مما سيؤدي بالتالي إلى دولة شبيهة بالرؤية الغربية، حيث سيكون الدستور هو الأصل الأساس لرؤيته لمفهوم الدولة. من هنا، ما دعا إليه لا يتعدّى الدولة الدستورية، يظهر ذلك في قوله: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكلّ منهم رجلاً قوياً عادلاً، يحكم بأهله على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطان. لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيّدة"[33] أي أنّ الدولة تقوم على أسس قانونية، تتحدّد فيها بشكل دقيق صلاحية الحاكم والمحكوم، بالتالي فالأول ليس مطلق الصلاحية يتحكّم بالدولة كما يشاء، إنما هو خاضع للمساءلة والمحاسبة عبر مجلس الشورى، هذه الشورى التي تعبّر عن رأي الأمة، وهكذا: "فيكون للملك الدستوري عظمة الملك، وعلى نواب الأمة أعباء نوائب المملكة ودرء المفاسد عنها، والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح"[34]، وبذلك تتعدّى صلاحيات نواب الأمة المشورة غير الملزمة، ليصبحوا هم أصحاب الرأي الأول والأخير، والملك إما أن يقبل حكمهم أو يُقال، ويقول بهذا الخصوص: "[الملك] يبقى التاج على رأسه، ما بقي هو محافظاً أميناً على صون الدستور"[35].

---

(31) جمال الدين الأفغاني، "خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني"، ص258.
(32) المصدر نفسه، ص269.
(33) المصدر نفسه، ص52.
(34) المصدر نفسه، ص53.
(35) المصدر نفسه، ص54.

ب – محمد عبده[36]:

لم يغادر محمد عبده (1849–1905م) الرؤية الإصلاحية لجمال الدين الأفغاني، ولدى معالجته إشكالية السلطة، أكد عبده بأنه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطية)[37] في الإسلام، معتبراً أنّ مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام مناصب مدنية وليست دينية، ويقول بهذا الخصوص: "إنّ الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكلّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوّغ لواحد منهم أن يدّعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره"[38].

ويذهب عبده إلى القول إنّ منبت الجمع بين الديني والدنيوي، لا يعود إلى الإسلام، إنما هو من نتائج الفكر الديني المسيحي[39]، فبالنسبة إليه لا بُدّ من التفريق بين الحقل المتعلق بالسياسة والحقل الديني، فكثير من ما جرى في الحياة الإسلامية ناتج عن هذا المزج، الذي لم تكن دواعيه دينية

---

(36) وُلد الإمام محمد عبده في عام (1266هـ –1849م) لأب تركماني الأصل، وأم مصرية تنتمي إلى قبيلة "بني عدي" العربية، ونشأ في قرية صغيرة من ريف مصر هي قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة. تُوفي بالإسكندرية بالسرطان في (8 من جمادى الأولى 1323 هـ– 11 من تموز/يوليو 1905م) عن عمر بلغ ستة وخمسين عاماً. يعدّ الإمام محمد عبده واحداً من أبرز المجدّدين في الفقه الإسلامي في العصر الحديث، وأحد دعاة الإصلاح وأعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة؛ فقد ساهم بعلمه ووعيه واجتهاده في تجديد الدرس الديني في الأزهر، وركّز بشكل خاص على التربية في محاولة التغيّر.

(37) الثيوقراطية (Théocratie): مذهب يقوم على تعليل السلطة لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي هو النظام الذي يستند إلى فكرة دينية، ومنها "نظرية الحق الإلهي" التي تعتبر الله مصدراً للسلطة، والحاكم بمثابة ظلّ الله في الأرض ومفوّض من السماء، فالسلطة الزمنية تستمدّ مقوّماتها من المشيئة الإلهية، ويتمّ اختيارها بعناية وبتوجيه منها. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج1، ص928.

(38) محمد عبده: "الأعمال الكاملة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ج3، ص289.

(39) عبده، الأعمال الكاملة، ج2، ص175.

وإن تلبّس بهذا اللباس وظهر بهذا المظهر، فالحروب الداخلية والخارجية في الإسلام تفهم بهذا المنظار، فهي: "لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيّروا شكل الحكومة. وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة"[40]. ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات والمسائل الطارئة والمستجدة على الفكر الإسلامي.

وهكذا، يظهر أنّ عبده، سار باتجاه إصلاح الحياة السياسية، وجعلها حقلاً مستقلاً، ولكن هذا لم يدفعه إلى القطيعة مع الدين، معتبراً أنّ السياسة تؤسّس في مجتمع متديّن بمعزل عن ماهية التديُّن، فالإسلام لا يفرّق في ماهية الدين والتديّن: "وما نراه من التباين بين المسلمين وأهل الكتاب الآن، فسببه سياسة الملوك والرؤساء، ولو أقمنا الكتاب وأقاموا لتقاربنا، ورجعنا جميعاً إلى الأصل الذي أرشدنا إليه القرآن العزيز"[41]، وهكذا تصبح الوحدة الوطنية والقومية في مجتمع إسلامي تقوم على وحدة المقصد باتجاه الله عزّ وجلّ، لأنّ: "لهذه الأمة العربية المسلمة الأسلوب المتميّز في التقدّم ومجابهة التحدّيات، فإذا كانت "علمانية" الغرب تبني الوحدة القومية والوطنية بإخراج الدين هذه الوحدة على أساس من نظرة الإسلام إلى وحدة الدين الإلهي، ومن ثم وحدة المتديّنين بهذا الدين الواحد، مع تعدّد الشرائع التي هي طرق يسلكونها للتديّن بالأصول المتحدة للدين الواحد... فنحن نبني وحدتنا القومية بالدين، لا على أنقاض الدين"[42].

فعبده، يؤسّس لسياسة، تقوم على وحدة الشعور الإنساني بالتديّن والسعي باتجاه الله. وعلى الرغم من أهمية ما أورده إلا أنّه لم يوضح لنا

(40) عبده، الأعمال الكاملة، ج3، ص251.

(41) المصدر نفسه، ص109.

(42) انظر حول هذا الموضوع، محمد عمارة: "الإسلام والوحدة القومية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1978.

كيفية بناء هذه الوحدة، مع العلم أنّ ما أثاره سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس مقصد الحضارة الأوروبية، حيث من المفترض أن يتعاقد أبناء الأمة الواحدة على المشترك فيما بينهم، وستتحوّل الأديان إلى تراث جَمْعي يشترك فيه الجميع، وهذا عين ما تسعى إليه السياسة بما هي حقل عام، لا يقطع مع الدين، إنّما يذهب باتجاه الفاعلية. ولعلّ مفهوم الفاعلية هي ما تميّز تفكير عبده، إذ جعلها مقياس التغيّر، لذا سعى إلى إنشاء نخبة تستطيع أن تقود المجتمع نحو التغيّر، فعمل من أجل ذلك على تعديل مناهج الأزهر، ودعا إلى الاجتهاد، ولم يسعَ كأستاذه الأفغاني إلى تثوير الشعب.

ج - عبد الرحمن الكواكبي[43]:

لم يميّز الكواكبي بين الدين والسياسة، وسعى إلى قوننة النص القرآني بشكل يستطيع أن يحفظ العدل والتساوي، ويقيم الشورى. وعلى خلاف ما أشاعه بعض الباحثين[44]، فقد ذهب الكواكبي إلى محاولة تأكيد فصل مؤسسة الحكومة عن دائرة التحكّم بالدين لضمان حرية العقيدة، وهذا ما دعاه إلى الفصل بين السطان أو الخليفة الذي يمثّل الجامعة الإسلامية رمزياً وروحياً، وبين الحاكم الدنيوي. والخليفة واحد والحُكّام كثر[45]، لأنه لا يجوز أن يحكم سلطان واحد الأقاليم الإسلامية جميعها، بل لا بد لكلّ إقليم من نيل استقلاله، والعمل بقوانين خاصة مناسبة له، فالكواكبي سعى إلى نظام دستوري، يستند إلى القانون وإلى المركزية، وهذا القانون يتكئ على الشرع في أساسياته، ويُدعم بإرادة الأمة التي تراقب تنفيذه. وهذا يدل على أنّ الكواكبي قد وعى قول مونتسكيو إنّ الحكومة ستؤدي إلى الاستبداد.

(43) وُلِدَ عبد الرحمن الكواكبي في حلب سنة 1849م لعائلة علمية لها شأن كبير. والده هو أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي، والدته السيدة عفيفة بنت مسعود آل نقيب وهي ابنة مفتي أنطاكية في سوريا. ألف العديد من الكتب وترك تراثاً ادبياً كبيراً من الكتب منها طبائع الاستبداد وأم القرى، تُوفي في القاهرة متأثراً بسم دُسّ له في فنجان القهوة عام 1902، حيث دفن فيها.

(44) جان دية: "صحافة الكوكبي"، ص41-90.

(45) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة للكواكبي، دراسة وتحقيق محمد جمال طحّان،، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص263-264.

فالدولة بالنسبة للكواكبي هي إطار قانوني– شرعي، تقوم على فصل السلطات بين الحكومة والمؤسّسة المراقبة والمؤسسة القضائية، وهي تتكامل فيما بينها حتى لا تضيع المسؤولية.

د – محمد رشيد رضا[46]:

لم ينكر رشيد رضا أهمية المدنية الأوروبية، واعتبرها أعظم درس يمكن أن يستفيده أهل الشرق من الأوروبيين، خاصة على صعيد كيفية تنظيم الحكومة[47]، لكنّه اعتبر أنّ أساس الاجتماع السياسي في الإسلام لا يستقيم إلا من خلال أصلين هما التوحيد والشورى، يقول في هذا المجال: "أما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أُسسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنّها تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده فيها أنّ سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأنّ حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها عن أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفّذ لحكم الشرع ورأي الأمة"[48]، واستدلّ على ذلك من خلال أمور متعدّدة: منها مسألة الشورى التي جاء الأمر بها في القرآن موجَّهاً إلى جماعة المؤمنين جميعهم، حين وصفوا بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشّورىٰ: 38] والدليل الثاني عند رشيد على سلطة الأمة هو حجّية الإجماع والأحاديث الدالة على أنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة. أما الدليل الثالث فهو أمر القرآن بطاعة: ﴿أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ [النِّسَاء: 83]، وهم في رأي رشيد رضا أهل الحلّ والعقد، وليسوا فقط الأمراء أو العلماء وإن كان هؤلاء بالضرورة منهم، ولكنهم

---

(46) وُلِدَ محمد رشيد بن علي رضا 1865م في بلدة القلمون (لبنان)، والده الشيخ علي رضا إمام البلدة، درس في المدرسة التي أسسها الشيخ حسين الجسر، انتقل إلى القاهرة، وأصبح من المقربين إلى محمد عبده، أصدر مجلة المنار، توفي في 1935م.

(47) أحمد صدقي الدجاني: "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث"، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص124.

(48) محمد رشيد رضا: "الخلافة"، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988، ص9.

يشملون كلّ من كان له نفوذ ورئاسة في المجتمع ودراية بمصالح المسلمين. والأمر بطاعتهم يعني أنّ لهم سلطة، ومن تلك السلطة اختيار وليّ الأمر وعزله[49].

فالسلطة في الإسلام ليست من المسائل التي من الممكن الاستئثار بها أو التعامل معها بشكل استبدادي، فتجربة اختيار الخلفاء الأربعة من قبل أهل الحلّ والعقد، توضح آلية تركيب السلطة، وإن كان أهل الحلّ والعقد في زمن الصحابة هم من وُجدوا في المدينة، إلا أنه لا بأس أن تُتبّع طريقة الانتخابات في العصر الحاضر لاختيارهم، وسوف تكون لمجلسهم السلطة التشريعية وسلطة اختيار وعزل السلطة التنفيذية[50].

ويصل رضا إلى القول إنّ سلطة الأمة عند المسلمين تتشابه مع المبدأ الغربي، ولكنه لا يلبث أن يستدرك، عندما يشير إلى فروقات جوهرية بينهما، فسلطة الأمة ليست فوق الشريعة في الإسلام بل مقيّدة بها وتابعة لأحكامها، كما أنّها سلطة تقوم على الأخوّة في الدين، وليس على النزعة القومية التي تقوم على مصلحة مجموعة من البشر، تجتمع على أسس عرقية أو لغوية أو مصلحية[51]. وهذا ما يجعل الدولة في فكر محمد رشيد رضا عبارة عن نظام جمهوري إسلامي، يقوم على حكم الشريعة عبر الجماعة على كلّ شأن من الشؤون الحياتية.

فلا يرى رضا إمكانية الفصل بين الدين والدولة، إذ يتكاملان في جسد الأمة الواحدة، والدولة الأُمّة من منظوره وظيفتها تقديم المنهج الصحيح لقيادة المجتمعات، حيث تكون ممثّلة ما يسميه أمة الدعوة في مقابل أمة الإجابة[52]، ثم يُحدّد رشيد رضا علاقة أمة الإجابة بأمة الدعوة في إطار الأداء الوظيفي، الذي هو محور الوظيفة الحضارية لأمة الإجابة بأنها علاقة

---

(49) الخلافة، ص21–23.

(50) محمد رشيد رضا: "تفسير المنار"، القاهرة، 1328هـ، ج5، الصفحات 187– 195–201.

(51) المصدر نفسه، ج5، ص149–154.

(52) تفسير المنار، ج1، ص89.

"الدعوة"، بما يعنيه مفهوم الدعوة من سعْي للالتزام بتلك المرجعية، وهذا الالتزامُ بالمرجعية هو سبيل تحقيق الشهادة على العالمين: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البَقَرَة: 143]، كما هو سبيل لتحقيق الوسطية المنشودة لهذه الأمة، ويشير رشيد رضا إلى أنّ القرآن الكريم في إطار ترسيخ مفهوم الدعوة كعلاقة بين أمة الدعوة وأمة الإجابة لم يهمل أمة الدعوة في خطابه، فما يناهز شطر سورة البقرة على سبيل المثال، خاص بأمة الدعوة، والشطر الثاني قد وُجِّه لأمة الإجابة، وكان الانتقال مِن خطاب أهل الكتاب من أمة الدعوة إلى خطاب أهل القرآن من أمة الإجابة بذكر ما هو مشترك بين قوم موسى وقوم محمد من نَسَب إبراهيم، والاتفاق على فضله وهدايته(53).

ثالثاً: مفهوم الدولة والتحوّلات الكبرى

أ - علي عبد الرازق(54):

انهيار الخلافة العثمانية أدّى إلى تحولات كبرى في الفكر الإسلامي، حيث انبرى علي عبد الرازق إلى نفي البعد الديني للدولة الإسلامية، وقال بهذا الخصوص: "لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أنّ إقامة الإمام فرض،[...]، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردّد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوُجد من أنصار الخلافة المتكلّفين، -وإنهم لكثير-، من يحاول أن يتخذ من شِبه الدليل دليلاً، ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة

---

(53) تفسير المنار، ج1، ص89.

(54) وُلِدَ علي عبد الرازق عام 1888م في قرية أبو جرج بمحافظة المنيا في أسرة ثرية تملك 7 آلاف فدان. حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية. ثم ذهب إلى جامعة أوكسفورد البريطانية. وعقب عودته عُين قاضياً شرعياً، فألف كتاب الإسلام وأصول الحكم، فثارت بوجهه عاصفة من الردود مما اضطره إلى الاستقالة، وسُحبت منه درجة العالمية، فانزوى في منزله إلى أن توفي في عام 1966.

لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت، من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى" (55)، وهذا الكلام يذهب للتمييز بين حقلين أحدهما ديني يعود بمرجعيته إلى النص المؤسّس، والآخر سياسي لا بدّ من البحث عنه في العلوم السياسية الوضعية، وما يُظهره الفكر الإسلامي من تداخل بين هذين الحقلين، يعود إلى رغبة السلطة السياسية القهرية إلى إعطاء مظهر ديني لحركتها، بالإضافة إلى الإرهاب الذي مارسه الخلفاء، يرى عبد الرازق: "أنّ الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأنّ تلك القوة كانت، – إلا في النادر–، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف والجيش المدجّج والبأس الشديد" (56).

فالدين عبارة عن ولاية روحية: "منشؤها إيمان القلب. وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه للدنيا" (57)، بالتالي لا وجود فيها لخلافة أو سلطان أو ملك، وتجربة الخلفاء عبارة عن تجارب سياسية، لا تحتوي في طياتها عناصر دينية: "والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لا يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة" (58).

---

(55) وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص26.

(56) المصدر نفسه، ص30.

(57) محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 1997، ص42.

(58) عبد الرزاق السنهوري: "فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية"، ترجمة نادية السنهوري، مراجعة وتعليق وتقديم توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ط2، القاهرة، ص420.

وهذا الكلام يقود تلقائياً إلى ضرورة أخذ التجربة الغربية بكلّ معانيها وقيمها، باعتبارها أعمق ما توصلت إليه العقول البشرية من المعارف الاجتماعية والسياسية، خاصة أن "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية"[59].

ب - عبد الرزاق السنهوري[60]:

لم يقنع هذا الكلام الدكتور عبد الرزاق السنهوري، فبادر إلى رفضه مُعتبراً الإسلام ديناً ودولة، وذهب إلى اعتبار الخلافة أصلاً لا يمكن إنكاره بإجماع المسلمين، ومن رفضها لم يبطل الإجماع إنّما أخرج نفسه منه، أما موضوع الفصل الذي يتكلم عنه بين الدين والدولة، فهو وليد التطور الحضاري الذي حصل في الحضارة الحديثة، بالتالي لا يمكن الكلام ضمن المنظومة الإسلامية أو أيّ منظومة دينية أخرى عن مثل هذا الموضوع، فجميع المجتمعات البشرية لم تعرف هذا الفصل.

انطلاقاً من هذا الفهم، أصبحت الأمة تمثّل الإرادة الإلهية، وعبر إجماعها وكشفها عن معاني المفاهيم تستطيع أن تبني مؤسساتها عبر أهل الحلّ والعقد. فالمشكلة عند السنهوري في معظم الفقه السياسي الإسلامي هي مشكلة معنى، عندما نسعى إلى إحرازه والكشف عنه، نصل إلى تطبيق سليم للأمر الإلهي، من هنا دعا إلى إعادة تعريف ما التبس في التجربة الإسلامية، حتى يستقيم.

---

(59) المصدر نفسه، ص421.

(60) وُلد عبد الرزاق السنهوري عام 1895م بالإسكندرية وحصل على الشهادة الثانوية عام 1913 ثم التحق بمدرسة الحقوق بالقاهرة حيث حصل على الليسانس، سافر إلى فرنسا حيث تابع دراساته، نادى بوضع قانون مدني جديد واستجابت له الحكومة، وشغل منصب وزير المعارف 4 مرات، يعتبر السنهوري ومؤلفاته ثروة للمكتبة القانونية إذ كان عضواً في مجمع اللغة العربية منذ 1946، وأسهم في وضع كثير من المصطلحات القانونية إلى أن توفي في 21 تموز (يوليو) 1971.

ولكنّ السنهوري لم يحدّد آليات الوصول إلى المعنى، وهنا تطرح العديد من الأسئلة، فهذا الأمر ألا يؤدي إلى إنتاج مفاهيم جديدة عبر التقريب مع مفاهيم وافدة؟ وفي هذه الحال ألا نكون نعيد إنتاج التجربة الأوروبية التي رفضناها؟ وهذا التساؤل مبرّر خاصة عندما نجده يتعامل مع الشريعة على أسس قانونية، مما دفعه في كثير من الأحيان إلى تقعيد الشريعة على شكل نموذجي هو القانون الوضعي، وعلى هذه الخلفية يمكن فهم دعوته إلى تقسيم الشريعة إلى شريعة خاصة وشريعة عامة.

وهنا، قد يلتبس اعتراضنا على القارئ على أساس التماثل بين القانون والشريعة، وهذا الأمر قد يكون صحيحاً إذا كان كلاهما عبارة عن أحكام موحّدة المرجعية، وهذا ما لا يستقيم في العلاقة بين القانون والشريعة، فالأول من نتاج بشري، والثاني تنزيل إلهي.

وحتى لا نستغرق في التحليل، نعود إلى تنظير السنهوري لماهية السلطة في الإسلام، وهناك سنلاحظ أنّه يفصل بين السلطة التنفيذية والقضائية من جهة، والسلطة التشريعية من جهة ثانية، والأولى من اختصاص الخليفة والثانية يقوم بها الفقهاء، وهذا التقسيم وإن كان من الناحية النظرية يتطابق مع الرؤية الإسلامية التي تدمج في سلطة الخليفة الأمر التنفيذي والتشريعي، مما يجعله مفارقاً عن التجربة الغربية، إلا أنّ هذا الدمج نظري، لأنّ القضاة في الدولة الإسلامية -كما يرى السنهوري- وإن كانوا يعيّنون من قبل الحاكم إلا أنّهم يمتلكون استقلالية تسمح لهم باتخاذ القرار، ولا يستطيع الخليفة القيام بعزلهم إلا في حال مخالفتهم للشرع، فالقضاة يمثّلون الأمة صاحبة السيادة، وهم في موقع مماثل لموقع الخليفة الذي يكتسب شرعيته من الأمة صاحبة السيادة.

فالسنهوري يؤكد في أكثر من موضع على سيادة الأمة، التي تتمثل في الشعب، ويعطيها الحق في اختيار الخليفة وأهل الحلّ والعقد، وفي هذا لا تفترق الدولة الإسلامية عن الدولة الغربية في شيء، وهكذا يصبح الخليفة رئيساً للجمهورية أُطلِق عليه عَرَضاً اسم خليفة، ومن أجل أن يثبت هذه الفكرة ذهب باتجاه التجربة النبوية وبنى عليها، وفي هذا المجال اعتبر السنهوري أنّ النبي لم يحدّد للأمة خليفته إفساحاً في المجال أمام اختيار

الأمة لمن ترتضيه لنفسها، وهذا الأمر ظهر من خلال سقيفة بني ساعدة وما دار فيها من نقاشات، تؤكد بمجملها عدم وجود شخصية محدّدة للحكم، ليصل إلى القول: "إنّ طبيعة النظام السياسي الإسلامي أقرب للنظام الرياسي"[61]، ونموذج الخلافة الراشدة أقرب ما تكون إلى النظام الديمقراطي، لذلك فالخليفة: "مسؤول وحكومته أمام هيئة الحلّ والعقد"[62]، باعتبارهم ممثلين لسيادة الأمة: "وبذلك فإن النظام الإسلامي المأمول سيكون أقرب إلى النظام الرئاسي، وسيأخذ من النظام البرلماني فكرة رقابة أهل الحلّ والعقد على أعمال الحكومة ورئيسها، غير أنّه سيمتاز عن كلا النظامين، بتجريده لرئيس الدولة والحكومة من أيّ حصانة أمام سلطة ممثلي الشعب في الرقابة على أعمال الحكومة"[63].

هذا النقاش الذي أوردناه، يظهر بداية تحولات كبرى في رؤية بعض المسلمين لفكرة الدولة، أدّت فيما أدّت إليه لولادة الدولة الوطنية، التي تقوم على الفصل بين الدين والدولة، فما أورده علي عبد الرازق لم يكن رؤية فردية، إنما هو رؤية منهجية تبنّتها مجموعة من السياسيين، وهي أدت إلى ردّ من قبل مجموعة أخرى من المفكرين والسياسيين.

رابعاً: الردّ على التحولات عبر مفهوم الحاكمية

لم تنقضِ الحرب العالمية الثانية، حتى خرج أبو الأعلى المودودي[64] بنظريته عن الحاكمية، التي جعلها الأساس لنظام الإسلام السياسي. في هذه

(61) فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص186.

(62) المصدر نفسه، من ص185–186.

(63) محمود عبده، عبد الرزاق السنهوري أبو القانون وابن الشريعة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص1985.

(64) وُلِد أبو الأعلى المودودي بمدينة جيلى بورة القريبة من أورنك أباد في ولاية حيدر أباد بالهند عام 1903م من أسرة اشتهرت بالتدين والثقافة. لم يعلّمه أبوه في المدارس الإنكليزية واكتفى بتعليمه في البيت. ذهب إلى دلهي وخلال إقامته فيها تعمق المودودي في العلوم الإسلامية والآداب العربية كما تعلم الإنكليزية في أربعة أشهر بالجهد الذاتي، أسس الجماعة الإسلامية في لاهور وانتخب أميراً لها، توفي عام 1979.

الفكرة يؤسّس المودودي المجتمع البشري على أساس حاكمية الله، ورفض الحاكمية الشعبية، فبالنسبة إليه كلّ محاولة إنسانية للقيام بتنظيم أمور البشر على أسس إنسانية محضة، تؤدي إلى قيام نظام غير متوازن يراعي مصلحة فئة على حساب الفئات الأخرى، ويقول المودودي: "وإذا نظرت إلى المجتمع البشري من هذه الوجهة، استيقنت نفسك أنّ منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو ألوهية الناس على الناس، إما مباشرة أو بواسطة، وهذه هي النظرية المشؤومة.. هي أصل كلّ المصائب والدمار، وهي أصل جميع ما مُني به البشر اليوم من البؤس والشقاء، وهذا هو الداء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيتهم وقواهم العلمية والفكرية [...]، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ صلاح المجتمع البشري إنما هو بعقيدة التوحيد التي جاء بها الرسل [...] هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسّس بنيانه الأنبياء عليهم السلام، ومناط أمره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام، وهي أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره"[65].

فالإسلام بالنسبة له قدّم نموذجاً متكاملاً، لم يتمّ ترتيبه وتبويبه بشكل واضح، فبقيت المسائل متداخلة لا سيما على صعيدي الدستور والقانون، مع العلم بأن المصادر المعرفية الإسلامية (القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف، الإجماع، الاجتهاد)[66]، أكدت وجود هذا الدستور، ولكنّ المسلمين لم يسعوا إلى تبويبه وتنظيمه لكي يصبح قابلاً للتطبيق، من هنا عمل المودودي على تحديد مسائل هذا الدستور، الذي ينطلق من حاكمية الله عبر الشرع، وهذا ما يظهر بالآية الكريمة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المَائدة: 44]: "ويتضح وضوحاً تاماً من هذه الآية أنّ الإسلام

(65) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969، ص23–27.

(66) المصدر نفسه، ص7–15.

والإيمان هما عبارة عن التسليم بحاكمية الله القانونية والإذعان لها، وما الجحود بها إلا كفر صريح"[67]. وإذا كانت الحاكمية تعمل في المجال الإنساني كان الأنبياء والرسل عليهم السلام هم الممثّلين لها، لذلك قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36]. وبعد الأنبياء يصبح الحق في النيابة عاماً، يشمل كلّ فرد من أفراد المجتمع الإسلامي شرط أن يسلّموا بحاكمية الله، وهذا ما يجعل النظام الإسلامي نظاماً ديموقراطياً وليس ثيوقراطياً كالأنظمة البابوية أو القيصرية.

بعد هذا الكلام، يعود أبو الأعلى إلى التفريق بين الديمقراطية الإسلامية والأوروبية، فيعتبر أنّ هناك فرقاً جوهرياً بينهما: "[ف]نظامنا الديمقراطي الذي نعبر عنه "بالخلافة" فلا يكون الجمهور فيه إلا حاملي الخلافة لا الحاكمية نفسها. فكما أنه تتألف الحكومة في جمهوريتهم لتدبير شؤون البلاد وتتغيّر بالرأي العام، كذلك تتقاضى ديمقراطيتنا أن لا تتألف الحكومة ولا تتغيّر إلا بالرأي العام، ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة، ونحن نعتقد الخلافة الديمقراطية متقيدة بقانون الله عزّ وجلّ"[68]، وهنا تصبح الدولة خاضعة بشكل كلّي للأحكام الشرعية، ولا يجوز أن تكون قوانينه مناقضة لها.

يلاحظ من السياقات السابقة، أنّ المودودي في تحليله للحاكمية، وإن عاد إلى الأصول الإسلامية كما يوحي بذلك المفهوم، لكنّ المفهوم معه بقي مشبعاً بالأدبيات السياسية الغربية، فرادف بين الله والقانون، وما تكلم به في هذا الخصوص، يحمل في طياته عناصر تحتاج إلى التنبه والتدقيق، ولعلّ هذا ما يدفعنا إلى استنتاج أنّ خلفية فكرة الحاكمية عند المودودي لم تكن دينية بالمعنى الدقيق للكلمة، إنّما يمكن إرجاعها إلى سبب جوهري، يتعلق بالتجربة السياسية الهندية، ففي اللحظة التاريخية التي أخذت تتهيأ فيها الظروف الموضوعية لاستقلال الهند، خاف المودودي من أثر هذا الاستقلال

---

(67) المصدر نفسه، ص23.
(68) المصدر نفسه، ص25.

على الأقلية المسلمة، التي لا تتجاوز الثلاثين في المئة من التعدد العام للسكان، واعتماد الديمقراطية في الهند كان سيؤدي إلى تحوّل المسلمين إلى أقلية لن تستطيع أن تنال حقوقها في دولة تعدّدية، وهذا ما دفعه إلى البحث عن عنصر تميّز عن الأكثرية الهندوسية، فلم يجد هذا الأمر إلا في هذا العنصر "الحاكمية"، ويقول بهذا الخصوص: "إنّ نظرية القومية التي أوردها الغربيون إلى بلادنا كانت نظرية الوطنية اللادينية، التي إذا اختلط بها مبدأ القومية أصبح ضغثاً على إبّالة، بحقنا على الأقل، لأن بلادنا الهندية ثلاثة أرباع سكانها من غير المسلمين. فقد جعلنا مبدأ القومية على أساس الوطنية بين أمرين: إما أن نُرَدّ على أعقابنا عن ديننا الإسلام، متحمسين لديننا الجديد أو نعيش في البلاد كافرين أي خارجين على الوطن بموجب ديانة القومية والوطنية"[69].

والمقاربة التي قدّمها المودودي حول الحاكمية تحمل في طياتها أبعاداً توجب التوقف عندها، فالحاكمية عندما تتحول إلى عنصر قانوني تفقد ديناميتها، ويحوّلها إلى مفهوم مطلق وكليّ، وهذا ما سيؤدي إلى فتح باب التكفير، لأن القانون عنصر كليّ قسري، يوجب الطاعة من الخاضع له، وكلّ تخلّف عن ذلك يوجب العقاب، كما أنّ إطلاقية المفهوم تؤدي إلى قتل روح الاجتهاد.

فالمودودي توسّل من هذا المفهوم إيجاد عنصر تميّز عن الهندوس وتقبّل كلّ مفاعيله على مستوى التفاعل الداخلي بين الناس، وتحدث عن الدولة ووظائف السلطات والتعدّدية الحزبية، ويقول: "نحن أمة مستقلة، تقوم حياتها الاجتماعية على قانون أخلاقي وحضاري خاص. ويوجد بيننا وبين الأمة التي تمثّل الأغلبية اختلافات أصولية أساسية، فأصولها الأخلاقية والحضارية تختلف عن أصولنا [...] إنّ الاختلاف القومي بين الهنادكة والمسلمين هنا هو اختلاف أوضح مما هو بين القوميات الألمانية والفرنسية والانجليزية،[...] فهناك على الأقل شعور أخلاقي واحد، وأصول حضارية أساسية واحدة"[70].

---

(69) أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد عاصم الحداد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1395هـ، 1975م، ص248.

(70) أبو الأعلى المودودي، الأمة الإسلامية وقضية القومية، ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم، القاهرة، 1981، ص106.

لذلك، فالمودودي، بعدما أثبت ما أراد اثباته على صعيد وجود اختلاف جوهري بين الإسلام والهندوسية، وسّع من نطاق الحاكمية البشرية على صعيد استنباط الأحكام، يقول بهذا الخصوص: "هناك مع هذا العنصر القطعي، غير القابل للتغيير والتعديل، عنصر آخر يوسّع في القانون الإسلامي إلى حيث لا نهاية، ويجعله يُرحِّبُ بالغير والرقيّ في كلّ حالة من حالات الزمان المتطورة، وهو يشتمل على عدة أنواع:

1 – تعبير الأحكام وتأويلها أو تفسيرها... وهو باب واسع جداً في الفقه الإسلامي. فالذين لهم عقول ثاقبة [...] يجدون أمامهم مجالاً واسعاً للتعبيرات المختلفة حتى في أحكامها القطعية الصريحة، فكلّ منهم يرجّح–على حسب فهمه وبصيرته– تعبيراً من هذه التعبيرات على غيره، محتجاً بالدلائل والقرائن. وهذا الاختلاف في تعبير الأحكام ما زال موجوداً بين أصحاب الفقه والعلم من الأمة من أول أمرها، ولا بدّ له أن يبقى مفتوحاً في المستقبل أيضاً.

2 – القياس [...] وهو تطبيق حكم ثبت من الشارع في قضية على قضية أخرى تماثلها، أي بقياسها عليها.

3 – الاجتهاد [...] وهو فهم قواعد الشريعة وأصولها العامة وتطبيقها في قضايا جديدة لا توجد لها النظائر والأشباه في الشريعة.

4 – الاستحسان [...] وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة في دائرة المباحث غير المحدودة على حساب الحاجات، بحيث تتفق إلى أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل...

فهذه الأمور الأربعة إذا تدّبرتم ما فيها من الإمكانات، فإنّ الشبهة لا تكاد تساوركم بأنّ القانون الإسلامي قد ضُيّق نطاقه في حينٍ من الأحيان عن تلبية حاجات التمدن الإنساني المتزايدة المتجدّدة، والوفاء بمطالب أحواله المتطورة" [71].

لكن هذه الرؤية للحاكمية، تعرّضت لهجوم عنيف من قبل العديد من

(71) أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، ترجمة محمد عاصم الحداد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969، ص172.

العاملين في الحقل الديني، ومن أبرز هذه المواقف يمكن رصد مواقف وحيد الدين خان، الذي اعتبر أنّ رؤية المودودي ابتنت على عناصر سياسية: "فبرزت الناحية السياسية كوحدة أساسية للدين، لا يعرف هدف الرسالة الدينية بدون سياسة، ولا يفهم المعنى الكامل للعقائد، ولا تظهر أهمية الصلاة وسائر العبادات، ولا تقطع مراحل التقوى والإحسان، ولا يعقل سفر المعراج إلا بالسياسة"(72)، فخان ينظر إلى عمل المودودي كمماثل إسلامي للماركسية التي حصرت كلّ عملية فكرية بالبعد الاقتصادي، ودعت إلى الانقلابية السياسية، وهو في هذا الأمر يخالف آلية الدين الإسلامي، الذي يعتمد المرحلية في الوصول إلى الناس.

خامساً: ولادة التيار الإسلامي العربي ونظرته للدولة المرحلة الأولى

أ - حسن البنّا(73):

واكبت الحركة الإسلامية العربية التطورات الفكرية التي تحصل في العالم الإسلامي، وبدأت تنتج فكرياً، وفي هذا الإطار عمل حسن البنّا على بناء منظومة اعتقادية سياسية تقوم على نظام رباني عالمي وشامل، خلافاً للأنظمة الوضعية المقيَّدة بالجغرافيا والقومية والعِرقية(74)، ففي هذا النظام تسود روح الشورى، التي حضّت عليه الشريعة الإسلامية، والتي دعت الحاكم إلى استشارة الناس في القضايا التي تطالها، ويدلّل على ذلك بالقول: "فما كان أبو بكر يمضي في الناس أمراً إلا بعد أن يستشيرهم وخصوصاً فيما لا نص فيه، وكذلك كان عمر، فقد جعل الخلافة من بعده شورى في الستة الذين توفي رسول الله وهو عنهم راضٍ"(75)، وهذا الأمر لا يتناقض

---

(72) وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين، دار الرسالة الربانية، القاهرة، ص11.

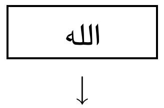
(73) وُلِد حسن أحمد عبد الرحمن محمد البنا الساعاتي عام 1906م، وهو مؤسس حركة الإخوان المسلمين سنة 1928، والمرشد الأول للجماعة، اغتيل في 12 شباط (فبراير) عام 1949.

(74) انظر: حسن البنا، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الدعوة، الإسكندرية، 1990، ص238.

(75) المصدر نفسه، ص320–321.

مع النظام النيابي المعمول به في مصر –في ذلك الحين– ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحلّ والعقد الذين يعبّرون عن احترام رأي الأمة ووجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكاً صحيحاً[76]. فالإسلام كالأنظمة الديمقراطية يقيم نظامه على الحرية الشخصية بكلّ أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كلّ سلطة من السلطات[77].

فحسن البنّا يرى في الإسلام الحنيف قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي لا يتناقض مع فكرة الدولة الحديثة[78]، مع امتياز للدولة الإسلامية بأنّها دولة رسالية تتطوّر مع تطور المجتمعات، مع العلم أنّ مع حسن البنّا، أخذنا نلمح الانتقال من "مونتسكيو" إلى "جان جاك روسو"، ففي أثناء حديثه عن دعائم الدولة الإسلامية نجد أنّ هذه العلاقة تعاقدية، وهي تأخذ الشكل التالي:



↓

الحاكم مسؤول أمام الله والناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم وعلاقة الحكم بالأمة هي علاقة تعاقدية تقوم على رعاية مصالح المسلمين والحكومة.

↓

الأمة وهي مسؤولة عن مراقبة الحاكم عبر المشورة والنصح من الكبير والصغير انطلاقاً من كونها أمة الإيمان، ولا يمانع البنا أن يتم ذلك من خلال المجالس النيابية على أن يتم الالتزام بمبادئ الإسلام.

---

(76) المصدر نفسه، من ص320–328.

(77) المصدر نفسه، ص138.

(78) حسن البنا: "رسائل حسن البنا"، رسالة مشكلاتنا في ضوء النظم الإسلامية، دار القلم، بيروت، 1981، ص388–420.

من هنا، تكون الدولة، التي سعى البنّا إلى إنشائها هي دولة دستورية، تُنظّم السطات عبر تحديد واجبات الحاكمين ومدى صلتهم بالمحكومين، على أن يكون هذا الدستور منفصلاً عن القانون الذي ينظّم صلة الأفراد بعضهم ببعض، وهو القرآن الكريم والأحكام الشرعية، ويقول البنّا: "إنّ لكلّ أمة قانوناً يتحاكم إليه أبناؤها، وهذا القانون يجب أن يكون مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذاً عن القرآن الكريم متفقاً مع أصول الفقه الإسلامي. وإنّ في الشريعة الإسلامية وفيما وضعه المتشرِّعون المسلمون ما يسدّ الثغرة ويفي بالحاجة وينفق الغلة... وإنّ في حدود الله لو نُفِّذت لزاجراً يردع المجرم وإن اعتاد الإجرام... ويريح الحكومات من عناء التجارب الفاشلة" (79).

فبالنسبة إلى البنّا، لم يأتِ الإسلام خلوّاً من الأحكام القانونية، إنّما حمل في طياته الكثير من الأحكام التي تتعلق بأصول التشريع وجزئيات الأحكام سواء أكانت مدنية أو تجارية أو جنائية أو دولية.

ب - سيّد قطب:

لم يختلف سيّد قطب عن أستاذه حسن البنّا بالدعوة إلى ضرورة الشورى، ولكنّه اعتبرها من المبادئ العامة، التي تتغيّر بتغيّر الظروف التي تمرّ بها الأمة(80) مع التأكيد على إلزاميتها.

وشدّد سيّد قطب على محورية الشعب في اختيار الحاكم في الدولة الإسلامية، وقال: "إنّ قاعدة الإسلام الأصيلة في الحكم وهي أن اختيار المسلمين المطلق هو المؤهّل الوحيد للحكم" (81)، فالإسلام يرفض الوراثة ويعتبرها من الأمور الجاهلية التي قضى الإسلام عليها(82)، وهذا الاختيار لا

(79) الرسائل، إلى أيّ شيء ندعو الناس، ص164.

(80) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام،، دار الشروق، القاهرة، ط8، 1982، ص83.

(81) المصدر نفسه، ص154.

(82) المصدر نفسه.

يعني حاكمية الإنسان، إنما لا بدّ لها من أن تتكىء على مصدر المشروعية المتمثلة بحاكمية الله عزّ وجلّ، وعلى هذا الأساس يفسر قطب قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يُوسُف: 40]، إذ يقول: "إنّ الحكم لا يكون إلا لله. فهو مقصور عليه سبحانه بحكم ألوهيته؛ إذ الحاكمية من خصائص الألوهية. من ادعى الحق فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته؛ سواء ادعى هذا الحق فرد أو طبقة أو حزب أو هيئة أو أمة أو الناس جميعاً في صورة منظمة عالمية. ومن نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته وادعاها فقد كفر بالله كفراً بواحاً، يصبح به كفره من المعلوم من الدين بالضرورة، حتى بحكم هذا النص وحده! وادعاء هذا الحق لا يكون بصورة واحدة هي التي تخرج المدعي من دائرة الدين القيم، وتجعله منازعاً لله في أولى خصائص ألوهيته – سبحانه – فليس من الضروريّ أن يقول:ما علمت لكم من إله غيري؛ أو يقول: أنا ربكم الأعلى، كما قالها فرعون جهرة. ولكنّه يدعي هذا الحق ويُنازع الله فيه بمجرد أن ينحّي شريعة الله عن الحاكمية؛ ويستمد القوانين من مصدر آخر. وبمجرد أن يقرر أن الجهة التي تملك الحاكمية، أي التي تكون هي مصدر السلطات، جهة أخرى غير الله سبحانه [...] ولو كان هو مجموع الأمة أو مجموع البشرية"[83]، لعلّ من الواضح أن سيّد قطب هنا يقصد بالحاكمية السلطة التشريعية، ولكنّه فيما يبدو يقصد بالتشريع معنى أوسع من مجرد سنّ القوانين، يقول: "ولا بد أن نبادر فنبيّن أن التشريع لا ينحصر فقط في الأحكام القانونية – كما هو المفهوم الضيق في الأذهان اليوم لكلمة الشريعة – فالتصورات والمناهج، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد[...] كلها تشريع يخضع الأفراد لضغطه"[84].

وهكذا يؤسس سيّد قطب لحاكمية دينية شاملة، لا تلغي دور الناس، لكنها تفرق بين مصدر السلطة الذي هو الله سبحانه، وبين مزاولة السلطة التي هي بيد البشر، وذلك حين يقول: "والأمة في النظام الإسلامي هي التي

(83) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 1971، ج7، ص725.

(84) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، 1983، ص119.

تختار الحاكم فتعطيه شرعية مزاولة الحكم بشريعة الله؛ ولكنّها ليست هي مصدر الحاكمية التي تعطي القانون شرعيته. إنما مصدر الحاكمية هو الله. وكثيرون حتى من الباحثين المسلمين يخلطون بين مزاولة السلطة وبين مصدر السلطة. فالناس بجملتهم لا يملكون حق الحاكمية إنما يملكه الله وحده. والناس إنما يزاولون تطبيق ما شرعه الله بسلطانه، أما ما لم يشرعه الله فلا سلطان له ولا شرعية، وما أنزل الله به من سلطان"[85].

وهنا، نلاحظ أنّ تأسيس قطب للحاكمية لم تكن قانونية، وإنما أُسِّست على أرضية سياسية مناهضة للحكم المطلق، الذي أنتجته الدولة الوطنية في مصر، وهذه الحاكمية تختلف عن حاكمية المودودي، إذ إنّها تنطلق من جذر قرآني، مما يحافظ على دينامية المفهوم، ومن الممكن متابعته من خلال الآليات التفسيرية.

كما أنّ سيّد قطب لم يعتمد سياسة التقريب في المعنى، إنّما ذهب باتجاه الفهم الكلي للمفهوم فرفض ربطه بالديمقراطية الغربية، واتخذ موقفاً حازماً ضد أيّ محاولة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وعارض بشدة وصف الإسلام بأنّه ديمقراطي، ولعلّ الإشكالية التي لم يستطع التنبه إليها، أنّ المفاهيم الإسلامية الكليّة في النص المؤسس، لا تنفصل عن التجربة التراكمية للأمة، فسيد قطب وُفِّق في انطلاقته، التي ترى أنّ المفهوم الإسلامي مفهوماً كلياً يختزن مجموعة من القيم والتقاليد...، وهذا ما يجعله غير قابل للمقايسة مع المفهوم الغربي، ولكنّه أوغل في تصنيفاته التي تقوم على تقسيم حاد بين مجموعتين الإسلام والجاهلية، واعتبر هذا الأخير فاسداً ومن النوع الذي ساد في جزيرة العرب قبل الإسلام، والذي خضع فيه الناس للطواغيت لا لخالقهم، الأمر الذي حوّل المسلمين إلى جاهليّين على الرغم من انتمائهم للإسلام، وبالتالي قد أصبح الإنسان المسلم أمام خيارين التوجه باتجاه الله والالتزام بحاكميته أو متابعة الطاغوت. وهذا الأمر يفقد الأمة ديناميتها باعتبارها أمة دعوة وإصلاح.

(85) في ظلال القرآن، ج7، ص725.

فقطب من خلال رؤيته أدى إلى إنتاج تكفير المجتمع الإسلامي، فالمجتمعات تخرج عن إسلامها عندما تتبنى قيم الطاغوت، وهذا الأمر يقتضي مقاومتها.

ج - حسن الهضيبي[86]:

أثار قطب في ما تكلّم به عاصفة من الردود حاول الإخوان التخفيف من حدّتها، وفي هذا المجال انبرى حسن الهضيبي للردّ عليه معتبراً بأنّ إسلامية المجتمعات ثابتة حتى وإنْ حَكَمها من هو ضد الإسلام، وأنّ الحكم على الأفراد هو من مسؤولية الدولة، وليس الجماعة التي هي فريق من دعاة وليس من قضاة، وذهب الهضيبي أبعد من ذلك عندما قال: "جرت على بعض الألسنة لفظة الحاكمية تعبيراً عن معانٍ وأحكام تضمّنتها آيات من القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة. ثم أُسنِدَت اللفظة إلى اسم المولى عزّ وجلّ فقيل حاكمية الله. ثم تفرّعت عن اللفظة مُضافة إلى اسم المولى عزّ وجلّ أحكام: فقيل: إنّ مفهوم حاكمية الله كذا وكذا، ومقتضى ذلك أن يعتقد الشخص كذا وكذا، وأن يكون فرضاً عليه أن يقوم بكذا وكذا من الأعمال، فانْ لم يعملها وعمل غيرها فهو خارج عن حاكمية الله تعالى، فوصفه كذا. ونحن على يقين أنّ لفظة الحاكمية لم ترد بأيٍّ آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام،لم نجد فيها حديثاً قد تضمّن تلك اللفظة، فضلاً عن إضافتها إلى اسم المولى عزّ وجلّ. والتجارب وواقع حال الناس يقول لنا إنّ أصحاب الفكر والنّظَر والباحثين قد يلحظون ارتباطاً بين معاني مجموعة من الآيات بالقرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، وفكرة بارزة فيها، فيضعون مصطلحاً لتلكم المعاني. غير أنّه لا يمرّ إلا الوجيز من الزمن حتى يستسهل الناس المصطلح

(86) المستشار القاضي حسن إسماعيل الهضيبي هو المرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمون. وُلد في عرب الصوالحة مركز شبين القناطر سنة 1309هـ، الموافق لشهر كانون الأول (ديسمبر) 1891م. استقال من سلك القضاء بعد اختياره مرشداً عام للإخوان عام 1951م. اعتقل مرات عدة في عهد الرئيس جمال عبد الناصر، توفي عام 1973م.

الموضوع فيتداولونه بينهم ثم يتشدّق به أناس: قليل منهم من قرأ الكثير الذي كتبه الباحثون والمفكرون أصحاب النظر شرحاً للآيات والأحاديث التي كانت هي الأصل عندهم، وتعبيراً عن المعاني التي لاحظوها، وأقلّ من هذا القليل من يكون قد استوعب ما كتبه الباحثون والمفكرون واستطاع أن يفهم ما أرادوا، وأدرك حقيقة مقصدهم، والغالبية العظمى تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تعرف من حقيقته مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفواً، هنا وهناك، أو ألقاها إليها من قد لا يحسن الفهم أو يجيد النقل والتعبير. وقد لا يمضي كثير وقت حتى يستقلّ المصطلح بنفسه في أذهان الناس، ويقرّ في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الجامع الذي تتفرع عنه مختلف الأحكام التفصيلية. وينسى الناس أنّ الآيات والأحاديث التي لوحظ فيها المعنى الذي وضع المصطلح عنواناً له هو الأصل الذي يتعيّن الرجوع إليه، بل قد يغيب عنهم أنّ مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معانٍ عامة أرادوا إبرازها، وجذب انتباه الناس إلى أهميتها، دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصة التفصيلية منها، وهكذا يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يَرِد له نص من كتاب الله أو سنة الرسول أساساً من كلام بشر غير معصوم، وارد عليه الخطأ والوهم، علمهم بما قاله في الأغلب الأعم علم مبتسر مغلوط. لذلك كان لزاماً علينا أن لا نتعلق بالمصطلحات التي يقول بها البشر غير المعصومين وأن نتشبّث ونلوذ بكلام ربّ العالمين وكلام المعصوم سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام"[87].

وهذا الردّ الذي قدّمه الهضيبي، وإن كان يظهر تفاوتاً في فكر الإخوان، ويُقدّم قطب كأنّه خارج السياق الإخواني بما يتعلق بفكرة الحاكمية، ولكن أصل هذه المسألة لم ينشأ في فترة لاحقة كما يتصوّر بعض الباحثين، إنما يعود لتلك المرحلة التي كان يوجد فيها حسن البنّا، حيث تنازع الإخوان بين التنظيم السياسي والعسكري، وقد يكون قطب يعبّر عن وجهة نظر التنظيم الخاص أو العسكري.

(87) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، 1977، ص83–84.

د - تقي الدين النبهاني وحزب التحرير:

أسّس تقي الدين النبهاني حزب التحرير عام 1953، حيث شكّلت فكرة "الخلافة"[88] عَصَبه الأساس، فالدولة الإسلامية بنظره هي خلافة يطبَّق فيها الشرع، وهي لا تتعدّى كونها كياناً سياسياً ينفّذ فيها الشرع، وتحمل رسالة الإسلام إلى العالم بالدعوة والجهاد. وبمعزل عن هذه الرؤية، يفقد الإسلام مبرّر وجوده كمبدأ ونظام للحياة، ويبقى مجرد طقوس روحية، وصفاتٍ خُلقية.

لذلك فقد انصبّ جهد النبهاني في كتبه على شرح أصول الخلافة ومؤسساتها كما تصورها تبعاً لنموذج الخلافة الراشدة، كما وجّه جهده على نقض أنظمة الحكم الأخرى خصوصاً التي ظهرت بين المسلمين في كلّ الدول في العصر الحديث كالاشتراكية والديموقراطية والرأسمالية، فالخلافة لا تشبه هذه الأنظمة، فيما هذا النظام يُنصب فيه الخليفة أو أمير المؤمنين بالبيعة من قبل الأمة أو من قبل أهل الحلّ والعقد، شريطة أن يقوم بالحكم بما أنزل الله تعالى، وما تناقل عن الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم من أحاديث صحيحة ومُثبَتة[89].

فحزب التحرير جعل الحاكمية بيد الحاكم الشرعي، الذي يقوم بدور أساسي، لأنّه: "هو الذي يتبنى الأحكام الشرعية اللازمة لرعاية شؤون الأمة المستنبطة من اجتهاد صحيح من كتاب الله وسنة رسوله لتصبح قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها، [و] هو المسؤول عن سياسة الدولة الداخلية والخارجية معاً، وهو الذي يتولى قيادة الجيش، وله حق إعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وسائر المعاهدات...]"[90]، ودور الشعب ينحصر في انتخاب الخليفة. وعند انتخابه لا يجوز عزله إلا في شروط ثلاث: "1- إذا اختلّ شرط من شروط انعقاد الخلافة كأن ارتدّ، أو فسق فسقاً

---

(88) تقي الدين النبهاني: الدولة الاسلامية، منشورات حزب التحرير، ط7، 2002.

(89) انظر: حزب التحرير، مشروع دستور دولة الخلافة، بيروت، الطبعة المعتمدة، المواد من 16 إلى 41.

(90) المصدر نفسه، المادة 36.

ظاهراً، أو جُنّ [...] 2– العجز عن القيام بأعباء الخلافة لأيّ سبب من الأسباب. 3– القهر الذي يجعله عاجزاً عن التصرّف بمصالح المسلمين"[91].

سادساً: ولادة التيار الإسلامي العربي ونظرته للدولة المرحلة الثانية

النقاشات التي أثارتها المرحلة الأولى من مراحل الخطاب الإسلامي، تطوّرت وأخذت منحى جديداً منذ نهاية الستينات وبداية السبعينات من القرن الماضي، وقد بدأ هذا الأمر عبر سلسلة من الأحداث والمواقف:

أ - صالح سريّة أو الكلية الفنية العسكرية:

بدأ سريّة عمله على إعداد فريق من المجاهدين يقومون بإحداث انقلاب إسلامي، يحوِّل طبيعة الدولة، وصاغ هذه الرؤية من خلال رسالة الإيمان[92]، التي أكدت رفضها للأنظمة الحاكمة في الدول الإسلامية، واعتبارها أنظمة كافرة حوّلت المجتمعات التي تحكمها إلى مجتمات جاهلية، وعلى المسلم أن يقوم بالجهاد من أجل استبدالها بأنظمة تحكّم الشريعة بالمجتمع.

وهذا الموقف، لم يؤدِّ بهذه الحركة إلى تمديد حكم الكفر على المجتمع، إنّما اكتفت بتكفير العاملين والقابلين بها، أو المساهمين في فاعليتها من أحزاب ومؤسسات.

أما فكرة الدولة فقد استعرضه البيان الأول، الذي كان سيلقى في حال انتصار الانقلاب، والذي وُقِّع من قبل سريّة باعتباره رئيساً للجمهورية، وجاء فيه:

1 – ستقوم مبادىء الدولة على أسس جديدة لا لبس فيه.
2 – سوف لن تكون الثورة مقتصرة على الجوانب السياسية والعسكرية فقط، وإنّما تشمل جميع نواحي الحياة الاقتصادية والثقافية والتعليمية

---

(91) مشروع دستور دولة الخلافة، المادة 39.

(92) رسالة الإيمان مؤلف سري لصالح سرية مؤلف من 60 صفحة فولسكوب، تمّ نشره بصورة سرية وروّج بين الأوساط الطلابية.

والوظيفية والاجتماعية وغيرها.

3 – سوف تهتم الدولة اهتماماً خاصاً بالإيمان والأخلاق والفضيلة.

4 – سوف تهتم الدولة في كلّ سياستها بمصلحة الأمة ثمّ المواثيق والاتفاقات.

5 – ستعمل الدولة على تحرير كلّ الأجزاء السليبة من وطننا، وعلى مساعدة المحرومين والمظلومين في كلّ مكان وسنقاوم الاستعمار بجميع أشكاله في العالم.

6 – ستعمل الدولة جاهدة على قيام الوحدة بكلّ الطرق دون الاكتفاء بالادعاءات اللفظية وستقوم بكلّ جهدها لدفع التنمية من أجل رفع مستوى السكان.

7 – سوف نطلق الحرية للمجتمع ليقدم كلّ شخص ما يريد ونقد كلّ أجهزة الدولة عدا الكذب والافتراء والبهتان.

8 – سنعيد تقييم كلّ المبادىء والأشخاص والوظائف.

9 – سوف تحمي الدولة مبادىء العدل المشهورة في تراثنا(93).

والبيان الذي أوردناه، يُظهر بشكل واضح ميل الجماعة إلى إقامة نظام جمهوري، يقوم برعاية المجتمع ويدفعه إلى تحقيق نهضة اجتماعية وثقافية وسياسية، ولكن لم تحدّد هذه الوثيقة آليات تداول السلطة في الدولة.

ب – الشيخ يوسف القرضاوي(94):

في مقابل التوجه الجهادي الانقلابي، شهد المجتمع الإسلامي في

(93) محمد محمد الشافعي، السلطة بين الحكم الدستوري والفكر الإسلامي، مركز المحروسة للبحوث، القاهرة، ج2، ص118.

(94) ولد عام 1926م، في قرية صفط تراب مركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية في مصر. هو من أبرز العلماء الدعاة ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، تعرض يوسف القرضاوي للسجن عدة مرات لانتمائه إلى الإخوان المسلمين. وفي سنة 1961، سافر القرضاوي إلى دولة قطر وعمل فيها مديراً للمعهد الديني الثانوي، وبعد استقراره هناك حصل القرضاوي على الجنسية القطرية، وفي سنة 1977 تولى تأسيس وعمادة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر وظل عميداً لها إلى نهاية 1990، كما أصبح مديراً لمركز بحوث السنة والسيرة النبوية بجامعة قطر. له مؤلفات كثيرة منها: الإخوان المسلمون سبعون عاماً =

الوسط الإخواني تيارات جديدة، دعت إلى نظرة جديدة للدولة، ومن أبرز هؤلاء الشيخ يوسف القرضاوي، الذي رأى في الدولة مؤسسة مدنية، تعمل لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليم أظافر التسلط السياسي الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة(95)، فالإسلام أسّس لمجتمع ديمقراطي عبر رفضه للطاغوت وربطه بين الطغيان والفساد، وذمّه للشعوب المطيعة للجبابرة وتحميلهم مسؤولية هذا الولاء.

بالتالي فالإسلام دعا إلى الحكم العادل، ويقول القرضاوي في هذا المجال: "إنّ الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمّة أو أجير عندها، ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء، وخصوصاً إذا أخلّ بموجباتها. فليس الحاكم في الإسلام سلطة معصومة، بل هو بشر يصيب ويخطىء، ويعدل ويجور، ومن حق عامة المسلمين: أن يسدّدوه إذا أخطأ، ويقوِّموه إذا اعوج"(96).

ولكن هذا لا يعني القطيعة مع الدين: "فالسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية بيد الشعب ولكن في إطار المرجعية الإسلامية"(97)، وهذه المرجعية لا تعني القهر، فالشريعة تبقى منفتحة عبر الاجتهاد الفقهي في النصوص الظنية، ويقول القرضاوي موضحاً هذا الأمر: "هناك أشياء تنصّ عليها نصوص ظنّية قابلة للاجتهاد وهناك أشياء ليس فيها نصوص قطّ، أنا

= في الدعوة والتربية والجهاد، وفوائد البنوك هي الربا الحرام، والحلال والحرام في الإسلام، وفقه الزكاة، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، والإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، وفي فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، وأولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، والصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، وتاريخنا المفترى عليه.

(95) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص130.

(96) المصدر نفسه، ص136.

(97) الشيخ يوسف القرضاوي، مقابلة في محطة الجزيرة، برنامج الشريعة والحياة، بثت الحلقة بتاريخ 11-7-2007.

رأيت القوانين التي أصدرتها دولة قطر، وفي القانون ستون مادة منه مادتان أو ثلاث مواد تتعلق بالشريعة وباقي المواد مواد اجتهادية صِرفة"[98].

أما عن شكل الدولة فلا يحدّد القرضاوي شكلاً معيّناً، فهو يعتبر أنّ الأصل في الدولة يتمثل في المضمون، فهو الذي يحدّد ماهية الدولة: "أما الشكل فهو هامشي، جمهوري رئاسي، جمهوري برلماني، ملكي دستوري، هذه شكليات لا تهمنا كثيراً ورأينا في الغرب، مثلاً إنكلترا مَلَكية دستورية، والولايات المتحدة مثلاً جمهورية رئاسية، هناك جمهوريات برلمانية هذه كلها دول مدنية وكلها دول حديثة"[99].

وعلى الرغم من تأكيده على الخصوصية الإسلامية للدولة إلا أنّه في كلامه لا ينفي إمكانية حكم غير مسلم للمسلمين[100].

ج - طه جابر العلواني[101] وإسلامية المعرفة:

رفض العلواني الحاكمية واعتبرها من الأمور المستحدثة على المستوى الإسلامي، وهي ظهرت في باكستان على يد أبي الأعلى المودودي، وتطورت

---

(98) المصدر نفسه.

(99) المصدر نفسه.

(100) المصدر نفسه.

(101) وُلد عام 1935م في العراق، هو رئيس المجلس الفقهي بأمريكا منذ عام 1988، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS) بهرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية. حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة، مصر، عام 1973. كان أستاذاً في أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، منذ عام 1975 حتى 1985. في عام 1981 شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة. هاجر إلى الولايات المتحدة في عام 1983. يرأس طه العلواني الآن جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة. من مؤلفاته: الاجتهاد والتقليد في الإسلام، وأدب الاختلاف في الإسلام، وأصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، وإسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، والتعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، وحاكمية القرآن، والأزمة الفكرية ومناهج التغيير.

في مصر على يد سيّد قطب كمادة تحريضية للشعب[102]، في حين أنّ الإسلام لم يحتوِ في طياته على فكرة الحاكمية، والنبي لم يباشر هذا الأمر ولم يسعَ إليه، وهذا ما يدل عليه قول تعالى: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖۖ وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَأَنۡ أَتۡلُوَاْ ٱلۡقُرۡءَانَۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾ [النَّمل: 91–92]، فللنبي دور تربوي قائم على تلاوة القرآن تلاوة آياته وتعليمها وتربية الناس وتقويم سلوكهم، وحتى ممارسة ما يعتبر تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية وتعليمية أو منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم ما سواها[103]. بالتالي دعا العلواني إلى حاكمية القرآن بمعنى أن: "يكون الإنسان مسؤولاً عن متطلبات ومستلزمات القرآن الكريم وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قِيَم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالَب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجية تقوم على قراءته، وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحدة لا ينفصل فيها أي منهما عن الآخر، ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدّبر والتأمل يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون، ويقوم العقل والفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين الوحي المقروء والكون المنشور ويدمج بينهما"[104]، وتهدف هذه المنهجية إلى استخلاص: "النتائج منهما بشكل منضبط، فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي بها"[105]. في سبيل الخروج: "من دائرة التناقضات والثنائيات المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة، القراءات المبتسرة التي تجعله ممزقاً بين الثنائيات"[106].

ويتابع العلواني أنّ هذه الحاكمية التي يتكلم عنها، تشمل الأمة بكلّ

(102) طه جابر العلواني، حاكمية القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص29.
(103) المصدر نفسه، ص25.
(104) المصدر نفسه.
(105) المصدر نفسه.
(106) المصدر نفسه.

مكوناتها، بالتالي لا مجال للتسلط فيها، ولا وسيطة باسم الحكم الإلهي.

د - راشد الغنوشي[107]:

يعتبر من أبرز الشخصيات التي خرجت من عباءة الإخوان، وأطلقت الكثير من المقولات المثيرة للجدل، فبالنسبة إليه الشعب هو الذي يؤسّس المجتمع ومن حقّه أن يختار ما يشاء، ويؤسّس ما يريد من أحزاب حتى لو لم تكن ملتزمة بالإسلام[108]، ويقول: "إنّ المجتمع الإسلامي وإن يكن مجتمعاً عقائدياً فهو مجتمع مفتوح لكلّ العقائد والأجناس، يتمتع فيه الجميع بحقوق المواطنة أو بعقد الذمة أي المواطنة والجنسية"[109]، من هنا :"يمكن أن تتمّ عملية تفعيل القِيَم السياسية التي جاء بها الإسلام، كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الديمقراطية، إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية، باعتبارها إرثاً إنسانياً، أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة"[110].

فالدولة من خلال هذا الفهم دولة مدنية بكلّ معنى الكلمة، تقوم على تفعيل دور قطاعات المجتمع المدني كحلّ لمعضلة الدولة التسلطية، فالإسلام لا حاجة له للدولة طالما هو موجود في المجتمع، يقول الغنوشي: "إنّ مركز الثقل في البناء الاجتماعي الإسلامي ليس الدولة وإنّما المجتمع بأفراده

(107) وُلد في 1941م بالحامة في ولاية قابس. سياسي ومفكر إسلامي تونسي، زعيم حركة النهضة التونسية و نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، من مؤلفاته: طريقنا إلى الحضارة، نحن والغرب، وحق الاختلاف وواجب وحدة الصف، والقضية الفلسطينية في مفترق الطرق، وحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، والحريات العامة في الدولة الإسلامية، ومقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، والحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ومن تجربة الحركة الإسلامية في تونس. تُرجم بعض من كتبه إلى لغات أجنبية، كالإنكليزية، والفرنسية، والتركية، والإسبانية والفارسية.

(108) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص47 و48.

(109) المصدر نفسه، ص55-56.

(110) المصدر نفسه، ص83.

وعقائده ومؤسساته وأنّ الهدف المركزي للحركة الإسلامية في كلّ عصر- وفي هذا العصر بالذات ينصبّ أساساً على إعادة بناء المجتمع الأهلي عبر بناء الفرد المؤمن القوي والجماعة المتماسكة المستخلفة عن الله، ولإقامة مؤسسات مجتمع أهلي تيسر للمجتمع المسلم قيامه برسالته في اكتشاف الكون"[(111)].

ومن أجل إثبات عدم تركيز الإسلام على الدولة، يستعيد الغنوشي التاريخ الإسلامي، ليستذكر كيف: "جاهد علماء الإسلام جهاداً عظيماً من أجل لجم سلطة الدولة عن التحكم في الاعتقاد سبيلاً إلى الحلولية والتحكّم في الناس، وكان ذلك جوهر ثورة ابن حنبل، ولهذا نجا الإسلام من مصير مماثل مسيحي ولم ترتبط حركة مجتمعاته بشكل مطلق بحركة اتجاه الدولة بسبب انحسار سلطتها في مجالات تنفيذية محدودة بعد أن حرمها الإسلام من سلطة التعليم والتشريع وحرية سن الضرائب، فكانت المناقشات والدراسات الفقهية تتميز باستقلال وكذا كانت المدارس والأسواق"[(112)].

ويبقى مفهوم الدولة من المفاهيم الإشكالية التي لا تستطيع هذه الصفحات القليلة على بحثها، خاصة أنّ هذا المفهوم تعرض لتحوّلات كبيرة منذ عصر النهضة الإسلامية إلى وقتنا هذا، وعلى الرغم من نقاط الاختلاف العديدة، التي لاحظناها، يبقى هذا المفهوم في سياقه الحديث أقرب إلى الدولة بمفهومها الحديث والمعاصر من الرؤية الإسلامية التقليدية. وإن اعتبر بعض الباحثين أنّ ما نشهده قراءة تأويلية للإسلام التقليدي فهو لا يتنبه أنّ كل تأويل يفترض العودة إلى الأصل ومراقبة تراكمه التاريخي في حين أننا أمام هذا المفهوم في السياق الإسلامي، قد نكون أمام إعادة انتاج دون سابق لها لمرجعية الحداثة الغربية، لذلك من الممكن وبسهولة إيجاد مرجعياتها في "مونتسكيو" و"جان جاك روسو"، ولكن لا يمكن تقديم إحالة كاملة إلى المرجعية الإسلامية إلا بعد جهد كبير.

---

(111) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، بيروت، 1999، ص54-55.

(112) المصدر نفسه، ص112.

ملف

الجماعات الإسلامية

* الإخوان المسلمون بعد اغتيال البنّا :
الانشطار الفكري بين حسن الهضيبي وسيّد قطب
* السلفية : النشأة والخطاب والتيارات
* «القاعدة» : استراتيجية الهَرَم المقلوب

الإخوان المسلمون بعد اغتيال البنّا:
الانشطار الفكري بين حسن الهضيبي وسيّد قطب

د.غسان وهبة(*)

كان الموضوع الأكثر إلحاحاً بعد اغتيال مرشد جماعة الإخوان المسلمين الشيخ حسن البنّا عام 1949، هو: من يخلفه؟ فلقد كان طبيعياً أن تنتقل السلطة إلى صالح عشماوي نائب البنّا منذ عام 1947، وكان من المسلّم به بين الجمهرة الواسعة من الأعضاء أنّ عشماوي سيُعيَّن رسمياً خليفة للبنّا على أساس قيادته النشطة للجماعة خلال أيام الأزمة في ظلّ حكم السعديين والوفديين فضلاً عن ارتباطه القديم والمخلص بالتنظيم وبالبنّا وما أدّاه لهما من خدمات. لكن ثبت أنّ سير الأحداث خلاف ذلك، مما كان له نتائجه الخطيرة بالنسبة للجماعة خلال سنين قليلة تالية.

وكان عشماوي نفسه يتطلّع إلى أن يصبح المرشد الجديد، رغم إنكاره دائماً لذلك، وكان ثمة منافسون آخرون لعشماوي أبرزهم: عبد الرحمن البنّا شقيق حسن البنّا، وعبد الحكيم عابدين السكرتير العام، والشيخ أحمد الباقوري عضو مكتب الإرشاد (ووزير الأوقاف في الحكومة الثورية لاحقاً)، الذي عمل مع عشماوي للمحافظة على الروح المعنوية للجماعة والتنظيم خلال عامي 1949 و1950، والذي اعتقد كثير من الناس أنّ البنّا اختاره لخلافته. أما مصطفى مؤمن فقد خرج من السباق بطرده من الجماعة عام 1950.

(*) باحث وأستاذ جامعي.

وخلال المحنة برز اسم منير الدلة في العمل مع عشماوي والباقوري في المحافظة على وجود التنظيم وهو عضو انضم في تاريخ حديث نسبياً إلى الجماعة، وكان انضمامه عام 1947 قد وُصف بأنه إدخال للكاديلاك والأرستقراطية إلى قلب الحركة. وقد أصبح الدلة تابعاً مخلصاً للبنّا وساهم من ثروته كأحد كبار ملاّك الوجه القبلي بسخاء من أجل قضايا الجماعة. ومن أجل هذا، وبسبب إخلاصه وخدماته للجماعة في فترة الأزمات كان صوته مسموعاً في المناقشات التي أحاطت باختيار خليفة البنّا. وبإيحاء منه في اجتماع بمنزله، برز اسم حسن إسماعيل الهضيبي[1] لأول مرة، وهو قاضٍ اشتغل بالقضاء لفترة تجاوزت عشرين عاماً كمرشح كفء لمنصب المرشد العام.

(1) ليس هناك قدر كبير من المعلومات حول حياة الرجل، سوى أنه في مقابلة صحافية مقتضبة، قال إنه وُلد لأبوين عاملين من عرب الصوالحة في منطقة شبين، وأنه تلقى تعليمه الأولي في كُتّاب القرية حيث حفظ القرآن. وفي العاشرة، قرّر أن يصبح محامياً، رغم أن والده كان قد قرّر إرساله إلى الأزهر. وقد شقّ الهضيبي الطريق الذي اختاره في النهاية، والتحق بمدرسة الحقوق بعد إنهاء مرحلة التعليم الثانوي. ويذكر الهضيبي أنه لم يكن طالباً متفوقاً خلال دراسته، وأنه كان يتجنّب أي مظاهرة طوال فترة دراسته باستثناء جنازة مصطفى كامل، وهو اعتراف مدهش من زعيم مصري سياسي. وتخرّج الهضيبي من مدرسة الحقوق عام 1915 ليعمل بمكتب حافظ رمضان المحامي والزعيم الثاني (بعد مصطفى كامل) للحزب الوطني، وتزوج بعد حصوله على إجازة مزاولة المهنة. ويلفت النظر في روايته تصريحه الفخور أنه سعى بنفسه إلى طلب يد زوجته، وعندما طلب منه والدها أن يتقدّم أبوه بطلبها، أجابه الهضيبي: "لقد تقدّم والدي بنفسه لخطبة أمي، وكان يعلم، على حدّ قوله، أن تصرفه هذا لن يضايق والده لأنه "لا يعيش في جيله"، والحقيقة أن الهضيبي لم يكن يعترف بالكثير من التقاليد التي سادت عصره. ولم تكن الأمور تسير على ما يرام في القاهرة، لذا قرّر أن يرحل إلى الريف، إلى سوهاج حيث تمكن خلال عام من الاستقرار معيشياً. ولقد شارك في أحداث ثورة 1919 رغم أنّ حماسه لم يكن في مستوى الحماس المعتاد للمصريين الآخرين، ومن ذكرياته تلك، أنه كان يمجّ العنف واستخدام القوة، وقد ظلّ هذا الجانب في حياته داخل الجماعة. وفي عام 1924 عُيّن الهضيبي في سلك القضاء وأمضى العشرين عاماً التالية كقاضٍ تنقّل في محاكم مصر. ويُحكى أنه قابل بعض شبان الإخوان لأول مرة عام 1944، وأنه أصبح خلال فترة وجيزة جداً واحداً من أصدقاء البنّا وأوفى مريديه. =

الهضيبي: المرشد المؤقت

وليس هناك سوى القليل من المعلومات حول ردود المنافسين الآخرين فيما يتعلّق بهذا الاقتراح أو بالحملة المكثّفة على كل مستويات التنظيم من جانب من ناصروا هذه الفكرة، إلا أنه من الواضح أنها لاقت قبولاً عاماً على أساس أنّ الحركة ستتعرّض للانقسام والصراع إذا ما عُيّن واحد من المتنافسين الأساسيين، وأنّ من الواجب في ضوء هذا الاعتبار أن يُعيّن زعيم من خارج التنظيم لفترة مؤقتة. وفضلاً عن ذلك، كانت هناك صفات إيجابية في المرشح الجديد شدّت الانتباه إليه، وروّج لها أنصاره، فتعيين قاضٍ في منصب المرشد العام سيكون له وقعه الطيب في الأوساط القضائية والقانونية – حيث لم يُنسَ بعد مصرع القاضي أحمد الخازندار – كما سيساعد ذلك الدعاوى المرفوعة من الإخوان والتي ما تزال معلّقة أمام المحاكم.

وبالنسبة لمعظم الأعضاء القدامى، كان هذا التعيين يمثّل حلاً وسطاً ومؤقتاً ينسجم مع الظروف القائمة، ثم إنّ القصر سيهدأ روعه (فزوج شقيقة الهضيبي رئيس الياوران الملكي)، وبالتالي سيساعد ذلك على تعجيل العودة إلى الشرعية، كذلك فإن الجماعة في حاجة إلى "وجه جديد ودماء جديدة وشخصية جديدة تظهر أمام المجتمع". وكان الانطباع الذي خلّفته تلك الاعتبارات جميعاً هو أنّ الجماعة تحتاج إلى شخصية محترمة معروفة، والهضيبي شخص محترم ومعروف، وكما أوضح عشماوي بعد ذلك بقوله: "كان ضرورياً أن تختفي أسماء الإرهابيين الذين جعلتهم الصحافة موضوعاً لقصص عديدة عن الذعر والإرهاب"، وانتهت المناقشات بين الأعضاء والمباحثات التي جرت مع الهضيبي في تشرين الأول (أكتوبر) 1951، وبعدها أُعلن عن تعيينه رسمياً[2].

= وعندما أُعلن عن تعيينه مرشداً للجماعة قدّم استقالته من سلك القضاء. انظر: ميتشل، الإخوان المسلمون، دار القلم، بيروت، 1978، ص198.

(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص199 و200.

ولكي تتمّ الجماعة هذا التعيين، تجاوزت عن إجراءاتها الخاصة التي تقتضي أن يكون المرشد عضواً في الهيئة التأسيسية، وأن يكسب ثلاثة أرباع أصواتها. والواقع أنّ إجراءات التعيين تمّت عن طريق مكتب الإرشاد، وصدّقت عليها الهيئة التأسيسية دون الرجوع إلى قاعدة ثلاثة أرباع الأصوات وأربعة أخماس أعضاء الهيئة التأسيسية كنصاب قانوني والاعتبارات الأخرى المنصوص عليها في اللائحة الداخلية.

وفضلاً عن ذلك، عيّنت الهيئة والمكتب – بناء على طلب المرشد الجديد – عبد القادر عودة المحامي والعضو المنضم حديثاً للجماعة وكيلاً له، وتمّ ذلك أيضاً من خلال تجاوز اللائحة الداخلية. وفي غضون ستة أشهر طلب الهضيبي إنشاء منصب جديد هو منصب النائب لكي يشغله محمد خميس حميدة، وهو من قادة الجماعة القدامى في المنصورة. وكان السبب في طلبه هذا – أو أحد أسباب هذا الطلب – الخلاف الذي ظهر بينه وبين وكيله الذي اختاره بنفسه (عودة) كما أنّ حالته الصحية كانت تدفعه إلى أن يُنيب عنه مرؤوسيه لتصريف بعض الأعمال. وكانت هذه الانطلاقة جديدة ومحيّرة بالنسبة للأعضاء القياديين، وجاء هذا التوزيع السريع لبعض المناصب القيادية وهذا التحدي المباشر للجهاز السري الذي كان قائماً ما يزال مسبّباً لحيرة أخرى لهؤلاء الذين ظنّوا أنّ تعيين الهضيبي مسألة مؤقتة.

لقد بدا للأعضاء القدامى أنّ هذا التغيير في المراكز القيادية – الذي حلّ بموجبه أعضاء مبتدئون محلّ أعضاء قدامى يحظون باحترام الجميع – إجراء متسرّع ومتعسّف، متجرّئ وعدواني. فلم يكن هناك إقرار من جانب الأعضاء التقليديين بحق الهضيبي في تعيين المناصب المساعدة له بسبب الجو الذي أحاط بتعيينه قائداً للجماعة. وقد لخّص ذلك كله على نحو دقيق في تلك الكلمات التي سمعها الهضيبي بعد انتهاء إجراءات تعيينه: "نحن لا نريد منك شيئاً، ولستَ في حاجة حتى للحضور إلى المركز العام. سوف نُحضر لك الأوراق لكي توقّع عليها أو ترفضها حسبما يتراءى لك. إننا نحتاج فقط إلى قائد يكون رمزاً للنزاهة والتطهير". وحاول الهضيبي أن يطلب عون الأعضاء القدامى، إلا أنهم لم يستجيبوا له نظراً لعدم ارتياحهم إليه. وقد نجم عن فشله وإخفاقه منذ البداية في إضفاء اللمسة الشخصية

على دوره كزعيم للجماعة وفي اكتساب ثقة الأعضاء، إشكالٌ لا حلّ له، إذ إنّ قوة الجماعة تعتمد أساساً على شخصية قائدها التي تنطوي على هذه الصفات بالذات. وكلّ تلك الصعوبات تضاعفت مرات عدة في محاولة الهضيبي البتّ في مسألة الجهاز السري، الذي اعتبر أعضاؤه أنفسهم النخبة المختارة للجماعة.

لقد مكث الهضيبي بعد تعيينه قرابة الشهر في منزله، ثم طلب بعد ذلك أن يعاد النظر في قبوله بهذا المنصب، وكان ذلك تالياً لاكتشافه أنّ الجهاز السري ما يزال قائماً، وبادر بالإعراب عن نفوره من العنف الذي ميّز سنوات (1946–1949)، وعن إصراره على عدم المشاركة بأيّ دور في كفالة استمراره أداء هذا النشاط.

وحول تلك الأحداث قال الهضيبي: "إنّ أخطاء الماضي يمكن إصلاحها". وقال أيضاً حول التنظيم السري: "لا سريّة في خدمة الله.. لا سريّة في الرسالة ولا إرهاب في الدين". وهو بقوله هذا، لا يُبعد فحسب أعضاء الجهاز السري عن مجال الأهمية، بل يهوِّن أيضاً من شأن عظمة الهدف التي حاول من قاموا بدور في هذه الأحداث أن يُضفوها عليها، وحمل ذلك أيضاً تحدياً لبعض المفاهيم الأساسية والتقليدية في عمل الجماعة حول كلٍّ من الوسائل والغايات، وهو فضلاً عن ذلك يبلور قضية كانت في فترة البنّا لا زالت في مرحلتها الأولية، تلك هي التحدي الذي يطرحه على القيادة العلنية وجود "القيادة التحتية"، أي قيادات وأعضاء الجهاز السري. وكما أوضح عبد القادر عودة فيما بعد، كان الجهاز السري خطأ من "الوجهة التنفيذية"، إذ كان سبباً في وجود قيادة مزدوجة بل ومتناقضة في أغلب الأحوال.

ولقد تفاقمت التوترات التي نجمت عن تلك المسائل والمشكلات الأخرى المرتبطة بتعيين القائد الجديد وبسلوكه عبر السنوات القليلة التالية التي لعب خلالها الإخوان دورهم على المسرح المصري، ثم بلغت ذروتها أخيراً عندما فرضت الظروف الخارجية مزيداً من المشكلات الأكثر أهمية على الجماعة نفسها. أما في تلك الآونة فقد كرّست الجماعة نفسها لدورها الجديد مع بروز مرحلة من الصراع المصري البريطاني.

حادثة المنشية

في ظل هذه الأجواء المحتدمة إن لجهة الصراع المصري البريطاني بأشكاله المختلفة، أو لجهة صراع القصر مع الأحزاب، وانعكاسات ذلك على مجمل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كانت مجموعة من الضباط المصريين يعدّون العدّة للانقلاب على هذه الأوضاع وعلى السلطة السياسية القائمة ممثّلة بالحكومة والملك، وهي المجموعة التي عُرفت لاحقاً بالضباط الأحرار، وعجّل في ولادتها نكبة فلسطين عام 1948، وحصار الفالوجة وفضيحة الأسلحة الفاسدة.

ما يهمنا في هذا السياق، هو رصد حقيقة ما ادّعاه الإخوان من دور بارز في نجاح ثورة الضباط الأحرار، وفي تمكينهم من الاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها، فالإخوان يعتبرون أنه لولا مساندتهم لكان محتّماً أن تلاقي حركة محمد نجيب مصير الحكومات المصرية الستة التي سبقتها عام 1952، وهم يقولون إنهم شاركوا مشاركة فعّالة في انقلاب الضباط الأحرار.

وبعيداً عن الجدل الذي دار حول حجم المشاركة الإخوانية في الثورة، فإنّ العلاقة بين الثورة بعد نجاحها والإخوان اتسمت بداية الأمر بالتقارب والتعاون، الذي بدأ ينحو نحو الصِّدام خصوصاً بعد إقالة محمد نجيب وسيطرة الرئيس جمال عبد الناصر على الموقف. وهذا التدهور عائد إلى إحساس الثورة بأن الإخوان يسعَوْن للاستئثار بإنجازاتها من خلال اللعب على التناقضات خصوصاً تلك التي نشأت بين عبد الناصر ومحمد نجيب، حيث كان الإخوان أقرب إلى محمد نجيب منه إلى عبد الناصر، وأنهم عقدوا صفقة مع الأخير تقوم على مساعدته لإحكام سيطرته على القرار داخل مجلس الثورة.

وكانت محاولة اغتيال عبد الناصر في 26 تشرين الأول (أكتوبر) 1954 من قبل النظام الخاص، الشعرة التي قصمت ظهر البعير، فهي أطلقت يد رجال الثورة في اجتثاث الإخوان ومحاصرتهم، الأمر الذي لم تنفع معه

محاولات التملّص من حادثة "المنشية"[3]، حيث ادّعى الإخوان أنّ محاولة الاغتيال هي من ترتيب أجهزة استخبارات عبد الناصر، وأنّ هذا الترتيب جرى لإيجاد مبرّر لضرب الإخوان. وهذه الادّعاءات يدحضها علي عشماوي آخر قائد للنظام الخاص في كتابه (التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين) الذي يؤكد أنّ الإخوان كانوا يخطّطون فعلاً لاغتيال عبد الناصر من دون أن يتحدث بشكل قاطع إن كانت محاولة المنشية هي من ترتيبهم أو ترتيب طرف من أطرافهم. لكن في سياق تحليله للحادث وتداعياته يستنتج أنّ عبد الناصر كان يمتلك من خلال اختراقه الإخوان معلومات عن الإعداد لاغتياله فقامت أجهزة استخباراته بترتيب "تمثيلية المنشية" كعمل استباقي لإفشال مخطّط الإخوان[4]. وبعيداً عن الآراء التي تناولت تورط الإخوان أو عدمه، فإنّ المؤكد أنّ الإخوان كانوا فعلاً يعدّون العدّة لاغتيال عبد الناصر، وهذا ليس بعيداً عما دأبوا عليه لجهة القيام باغتيال سياسي ومحاولة التملّص منه.

وفي عام 1956، تعرّضت مصر عقب تأميم قناة السويس إلى اعتداء ثلاثي (إسرائيل وفرنسا وبريطانيا)، وجرت مواجهات مع الجيش والشعب المصري، وهي الأولى التي تحدث بعد ثورة الضباط الأحرار. وفي هذه الفترة كان قسم من الإخوان قد خرج من السجون والقسم الأكبر من قيادة التنظيم كان ما يزال داخل السجن، فانقسم الإخوان بين مؤيد لمناصرة عبد الناصر في حربه على قاعدة أنّ مصر هي من تتعرّض للاعتداء، واعتبر القسم الثاني أنّ مناصرته في هذه الحرب ضعف ومهادنة لعدو الإخوان.

(3) ساحة المنشية في الاسكندرية حيث كان يقام احتفال بذكرى ثورة يوليو.

(4) يتحدث علي عشماوي عن أن عناصر الإخوان الذين نفذوا المهمة تلقوا أوامرهم من دائرة مخترقة تعمل لمصلحة عبد الناصر، وأن هذا الترتيب يتفق مع عقلية عبد الناصر التي كانت دائماً تهوى الإجراءات الوقائية، كما أن أي إنسان على علم ودراية بالسلاح سوف يعلم أن المسدس الذي استعمل ليلة الحادث لا يمكن أن يكون قاتلاً من هذه المسافة كما أن الترتيبات التي كانت جاهزة في مقال هيئة التحرير والنظارات التي تحركت تشير إلى أنها مرتبة حتى قبل محاولة الاغتيال، يضاف إلى ذلك التحرك السريع والمتناسق لأجهزة الإعلام وأجهزة الأمن حيث بدأت الأولى باستثمار إعلامي للحدث والثانية شرعت بحملة اعتقالات واسعة.

وكان الإخوان خارج السجن يواجهون مشكلة كبرى تتعلق بآليات اتخاذ القرار وضرورة استناد أيّ قرار إلى الشرعية بمعنى أن يكون القرار بتوجيه وإشراف من بيدهم شرعية اتخاذ القرار، وهؤلاء بغالبيتهم كانوا داخل السجن، وحالهم لجهة الانقسام في الرأي لم يكن أفضل من الخارج، حيث كان هناك رأي داخل السجون يقول بمهادنة النظام وإجراء مصالحة معه، في الوقت الذي يقول القسم الآخر بأهمية الثبات على الرأي والموقف. وهذا الانقسام داخل السجون وخارجها، كان المخاض الذي سيسبق الانطلاقة الجديدة للإخوان، والتي سيكون لسيّد قطب[5] الدور الأبرز فيها.

دعاة لا قضاة

نجم التحوّل الكبير في حراك الإخوان المسلمين وحتى في الحراك الإسلامي المعاصر عن بروز سيّد قطب، وتخليه عن المنهج الذي كان سائداً في فهوم وأعمال جماعته والتعلّق بمنهج جديد في العمل، ليس هو المنهج الذي وجّه السلفية التاريخية ولا هو منهج السلفية المجدّدة. وكان عماد

(5) ولد عام 1906 وتوفي عام 1966، انتمى إلى جماعة الإخوان وأحدث بطروحاته شطحة كبيرة على طروحات مؤسس الجماعة حسن البنا، حيث أثارت جدلاً كبيراً في الأوساط الفقهية. بدأ قطب حياته السياسية متأثراً بحزب الوفد المصري، وتحديداً بالكاتب عباس محمود العقاد. أنهى عام 1933 دراسته في دار العلوم، وعُيّن موظفاً ثم مفتشاً للتعليم. في البداية، شُغف بكتب الأدب وألّف كتابين هما: كتب وشخصيات والنقد العربي أصوله ومناهجه، ثم تحوّل إلى الكتابة الإسلامية فكتب التصوير الفني في القرآن. وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها تاركة تداعيات كبيرة على الصعيد الاقتصادي، وبدأت الطروحات الإصلاحية لجماعة الإخوان بالبروز، وفي هذه الفترة عام 1946 بدأت علاقة قطب بالإخوان، وتطورت هذه العلاقة عام 1948، حيث ألّف كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام وأهداه إلى الإخوان حيث أصبح لاحقاً أبرز قياداتها. في عام 1948، حصل قطب على فرصة السفر إلى الولايات المتحدة من خلال بعثة رسمية، وفي عام 1952 عاد إلى مصر وعمل في مكتب وزير المعارف. حُقّق معه بعد محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر عام 1954، ثم حُكم عليه بالسجن لمدة 15 عاماً. أُفرج عنه عام 1964 بعد تدخل الرئيس العراقي المشير عبد السلام عارف، وخلال هذه الفترة ألّف في ظلال القرآن ومعالم في الطريق. اعتقل عام 1965 وحُكم عليه بالإعدام، ونُفّذ الحكم يوم الاثنين في 29 آب (أغسطس) 1966.

منهجه القول بحاكمية الله وجاهلية المجتمع، ولعلّ المقابلة بين كتابه (معالم في الطريق) وبين كتاب حسن الهضيبي (دعاة لا قضاة) وكتاب الدكتور يوسف القرضاوي (الحل الإسلامي فريضة وضرورة) اللذين ظهرا في الحقبة نفسها، تشير إلى الفروق المنهجية الأساسية التي تنأى بطريقة سيّد قطب عن الطريقة التي كانت سائدة عند الإخوان. فالهضيبي الذي دعا إلى خوض حوارات مفتوحة مع سيّد قطب والتيار الجديد الذي يمثّله داخل السجون وخارجها، أفرد صفحات من كتابه ضمّنها ردوداً على الذين تبنّوْا أفكاراً تكفيرية، وهو حرص في هذا الكتاب على التأسيس لقطيعة مع منظومة الأفكار التي ترتكز عليها "الحاكمية" و"الجاهلية الجديدة"، معتبراً أنّ كلّ شخص ينطق بالشهادتين هو مسلم من دون اشتراط أن تكون أعماله مصدّقة لشهادته حتى يُحكم بإسلامه، وبذلك يُعتبر دمه وماله محرّماً، ويضيف: "من تعدّى ذلك إلى القول بفساد عقيدة الناس بما يُخرجهم من الإسلام، قلنا له إنك أنت الذي خرجتَ عن حكم الله بحكمك هذا الذي حكمتَ به على عموم الناس"[6]. وحول الاستناد إلى شيوع المعاصي بالقول بجاهلية المجتمع مسألة مرفوضة، ولا يجوز لأصحاب المنهج التكفيري أن يُصدروا حكماً على عموم الناس بخروجهم من الإسلام إلى الكفر، أما بالنسبة إلى الحاكمية فيؤكد أنّ هذا المصطلح "لم يرد بآية من الذكر الحكيم ولا في أي حديث، والغالبية التي تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تعرف من حقيقته مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتْها عفواً هنا وهناك، أو ألقاها إليهم من لا يُحسن الفهم ويجيد النقل والتعبير، وهكذا يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم لم يَرِدْ له نص من كتاب الله أو سنة رسوله...أساساً من كلام بشر غير معصومين وارد عليهم الخطأ والوهم، علمهم بما قالوا في الأغلب الأعم مغلوط"[7]. ويمكن اعتبار ما ورد في كتاب الهضيبي على تشدّد أصحاب المنهج التكفيري، أنه الردّ المتكامل الصادر عن المؤسسة التي ينتمي إليها سيّد قطب.

---

(6) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، طبعة الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، 1977، ص18.

(7) المرجع السابق ذكره، ص46.

أما القرضاوي فيربط جهد الإصلاح بحلّ إسلامي تقوم عليه حركة إسلامية جماعية منظّمة هدفها إنشاء جيل مسلم يحمل الدعوة إلى الناس لبناء "حكم إسلامي راشد" مؤكداً على أهمية أن تتحلّى بالوعي والمرونة والارتباط بكافة طبقات الشعب، واعتبار المجتمعات والشعوب التي تنشط فيها الدعوة مجتمعات وشعوباً إسلامية، حتى أولئك الذين يشذّون بسلوكهم طالما هم يُطلقون الشهادتين.

وبتعبير أدق، نقول إنّ القرضاوي أكد أنّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليست مجتمعات كفر، ولا مجتمعات جاهلية، وأنّ الخروج عليها والانفصال عنها ومقاتلتها هي أمور غير شرعية، وهذا يتناقض مع المنحى الذي سلكه سيّد قطب الذي قال بضرورة إنفاذ مبدأ "الحاكمية الإلهية" معتبراً أنّ النظام الإسلامي بأسره يستند إليها، وأنه لا يمكن أن يتحقّق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب في "الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً"[8]، وإنما بأن "تتمثّل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أما محور التجمع الجديد فهو قيادة جديدة تهدي الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشرعيته"[9]. إنها دعوة إلى "نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام، فإما الإسلام وإما الجاهلية، وإما حكم الإسلام وإما حكم الجاهلية"[10].

الحاكمية بين المودودي وقطب

دخل مفهوم الحاكمية[11] في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية

(8) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1992، ص105.

(9) انظر سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص65 و67.

(10) المرجع السابق ذكره نفسه، ص68.

(11) الحاكمية في اللغة، مصدر صناعي من اسم حاكم لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء، ولا شك أنّ مصطلح الحاكمية لم يكن مألوف الاستعمال لغوياً، بل حتى =

الإسلامي الباكستاني أبي الأعلى المودودي (1903–1979)[12]، وما لبث هذا المفهوم أن انتقل في مطلع الستينات إلى العالم العربي مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب. وكان المودودي كتب تاريخ الإسلام تحت ضغط "الخصوصية الهندية"[13]، وقال بمفهوم الجاهلية للتعبير عن رفضه وإدانته وفق أنماط لا تتطابق مع الهداية الإلهية، فحياة الأشخاص والمجتمعات توصف بالجاهلية (وفق تصوره) عندما تكون قائمة على الرغبات والهوى، وهي تصبح مساوية للابتعاد عن المنهج الرباني، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله، وهو بهذا المعنى استخدم مفهوم "الجاهلية" كمفهوم معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، وكأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنُّظُم السائدة في الهند وفي العالم[14].

= فكرياً وشرعياً، ولم يرد في المعاجم العربية المعتمدة كلسان العرب مثلاً. والأهم من ذلك، الالتباس في دلالة المفهوم لجهة أصله اللغوي ودلالاته القرآنية واستخدامه السياسي المعاصر، وهذا الالتباس في فهم المعنى الدقيق المقصود يزيد في حدة الإشكالية في التعامل مع هذا المصطلح. فلقد ورد مصطلح الحكم أكثر من مائتي مرة في القرآن الكريم، كما ورد في الأحاديث وكتب الفقه. وفي تحليل جميع هذه النصوص، وبالعودة إلى كتب التفسير المعتمدة أصولاً، يتضح أنّ مصطلح الحكم لم يستخدم مطلقاً بمعنى تولي السلطة السياسية وممارستها، إذ لم يرد بهذا المعنى لا في الجاهلية ولا في صدر الإسلام، والأهم من ذلك أنه لم يرد في القرآن ولا في السنة النبوية، ولا في سائر المصادر الإسلامية الأولى بالمفهوم السلطوي السياسي الذي شاع في اللغة العربية حديثاً، فتارة يعني مصطلح حكم الحكمة، أي البصيرة النافذة التي تميز بين الحق والباطل، وتارة أخرى بمعنى الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس، ويلاحظ كثر أنّ كلمة حاكم وجمعها حكام لم تُطلق في القرآن والحديث، ولا في صدر الإسلام عامة، على القائم بالأمر السياسي أي الخليفة والملك والسلطان كما نطلقها اليوم على حكام الدول. وإنما اختصت بالقاضي، والقضاة وحدهم، وبقي هذا الاستخدام حتى انهيار الدولة العثمانية التي كانت تطلق على القاضي لقب "الحاكم الشرعي".

(12) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص13.

(13) المرجع السابق نفسه، ص11.

(14) المرجع السابق نفسه، ص15.

وربط المودودي بين مفهومي "الوحدانية" و"الاستخلاف"، واعتبر أنّ الدولة الإسلامية تقوم على اسم هو حاكمية الله الواحد الأحد، وأنّ نظريتها الأساسية هي أنّ الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرّف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب...شيء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدول يقوم فيها المرء بوظيفة "خليفة الله"[15]. ويضيف: "ليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطة من الله"[16]، ويذهب أبعد من ذلك حين يعتبر "أنّ القاضي ليس نائباً عن الخليفة بل عن الله عزّ وجلّ"[17]. إذاً الخلافة عند المودودي، هي خلافة إلهية، وهي حسب المودودي، رؤية تدمج بين مفهومي الوحدانية والاستخلاف، وتُضفي على السلطة الطابع الإلهي والقداسة الدينية. بل إنّ مفهوم الحاكمية يؤسس لقطيعة معرفية مع المفهوم السني للنظرية الإسلامية، والتي تقوم السلطة فيها على أساس مدني أو بشري، مقترباً بتفسيراته من الفهم الشيعي للإمامة[18].

وتأثّر سيّد قطب كثيراً بالمودودي، وشكّل مفهوما الحاكمية وجاهلية المجتمع الأساس في رؤيته، وهو انتزع رؤية المودودي من البيئة السياسية التي أدّت إلى إنتاجها، وحوّل الحالة الهندية الخاصة إلى حالة إسلامية عامة. ومع الكتابات الإسلامية الأولى لقطب برز منهجه الذي يحتل عنده الدين مكان العقل، فالدين هو الذي يؤدي إلى فهم صحيح للطبيعة والفطرة الإنسانية، وعليه، فإنّ أيّ نظام أو منهاج لا يحقّق هذه الفطرة هو غير طبيعي وغير عادل[19]. لا يساوم قطب بين العقل والوحي، بل هو يعزل العقل،

---

(15) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة خليل حسن الإصلاح، مراجعة مسعود الندوي وخالد حداد، دار الفكر، دمشق، 1969، ص77–78.

(16) المرجع السابق نفسه، ص71.

(17) المرجع السابق نفسه، ص61.

(18) عبد الغني عماد، الحاكمية، مرجع سبق ذكره، ص19.

(19) المرجع السابق نفسه، س37.

فالعقل المجرّد عنده لا يوجد في عالم الواقع، بل في عالم النظريات والخيال[20].

وإنّ ابتعاد قطب عن دور العقل كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة وفهم الدين عائد لمخالفته أغلبية المسلمين بالنظر إلى التاريخ الإسلامي ككلّ متكامل على الصعيد الفقهي، وهو يقفز فوق مراحل تاريخية مشدّداً على أنّ أصل التشريع هو الله، ونراه لا يكتفي برفض الحاضر، بل يدعو إلى التخلص من الماضي عبر إعادة قراءته وتقديم تفسيرات جديدة له[21].

ويقرّ قطب مواكبة الفقه لنمو المجتمع وتطوره ملبياً لحاجاته المتجددة، إلا أنّ نمو الفقه توقف أو كاد يتوقف في شقّ المعاملات، وتضخّم في شقّ العبادات، ويربط بين ركود الفقه وركود المجتمع، ويقول بأنّ الفقه أصبح بعيداً عما استجدّ في الحياة المتغيّرة، وبذلك وُجدت فجوة في تسلسل الفقه ونموه التاريخي، وهو يقترح خيارين لمواجهة اتساع هذه الفجوة:

1 – متابعة خطوات الفقه من حيث توقف نموه، لتقديم بحوث تملأ هذه الفجوة وهو صعب.

2 – العودة المباشرة إلى الشريعة الإسلامية بمبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، نستلهمها حلولاً لمشكلاتنا المعاصرة[22].

انطلق قطب من حيث انتهى المودودي، معتبراً أنّ العالم بما فيه العالم الإسلامي يعيش جاهلية مدمرة شبيهة بتلك الجاهلية التي كانت سائدة قبل الإسلام. ويعرّف قطب المجتمع الجاهلي بأنه "كلّ مجتمع لا يُخلص عبوديته لله وحده... وبهذا التعريف تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم"[23]. ويربط قطب جاهلية المجتمع بتراجع مفهوم لا

---

(20) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مطبعة مدبولي، القاهرة، د.ت، ص20.

(21) أحمد موصللي، الأصولية الإسلامية دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب، بيروت، دار الناشر للطباعة والنشر، 1993، ص219.

(22) عبد الغني عماد، الحاكمية، مرجع سبق ذكره، ص39.

(23) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص98.

إله إلا الله، الذي يجعل الحاكمية لله وحده، وذلك استناداً إلى النص القرآني: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، ويؤكد أنّ إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها... إنّ الذي مردّ الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله"[24]، ويدعو قطب إلى "تحطيم مملكته بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم...لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي من اغتصبه من العباد، وردّه إلى الله وحده"[25].

اختار قطب الخيار الثاني، وأكد أنه يجب إعادة التقييم والتصحيح عن طريق تفسير مباشر وجديد للإسلام، وبالفعل أعاد قراءة القرآن وتفسيره بشكل جديد وحديث، واعتبر التفسيرات التقليدية غير مُلزمة للمسلمين، وهو بهذا الطرح يطلق مفهوم الحرية الفردية في فهم القرآن مُسقطاً تراثاً ضخماً من القواعد والمناهج التي تنظّم أصول التفسير وأحكامه، مشرعاً الأبواب أمام تفسيرات متعددة ومتناقضة. وأثارت اجتهاداته اللاحقة حول الحاكمية والجاهلية نقاشاً أكبر لم ينته حتى الآن"[26]. وتُعتبر هذه الاجتهادات أبرز ما أنتجه قطب والأكثر انتشاراً، بحيث "أصبح لها سلطة النص التأسيسي عند الحركات الإسلامية المعاصرة"[27].

يقرّ سيد قطب بحق البشر في الاجتهاد، إلا أنه يربطه بمفهوم الحاكمية بقوله: "فإذا كان هناك نص، فالنص هم الحكم ولا اجتهاد مع النص. وإن لم يكن هناك نص، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفق أصوله المقرّرة في منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبات...وليس لأحد أن يقول لشرع يشرّعه هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه، لا الشعب ولا الحزب ولا أيّ بشر"[28]، إذاً الاجتهاد وفق تصوره

(24) المرجع السابق نفسه، ص67.
(25) المرجع السابق نفسه، ص67–68.
(26) عبد الغني عماد، الحاكمية، مرجع سبق ذكره، ص40.
(27) المرجع السابق نفسه، ص40.
(28) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص105.

يكتسب مشروعيته بسيادة مفهوم الحاكمية وهيمنته، لذلك نراه يقول بوقف العمل به حتى تقوم الحاكمية الإلهية، وإنّ رؤية قطب المتشددة متأتية من تشخيصه لواقع الإسلام والمسلمين منذ الخلافة الراشدة، الذي يحكم عليها كلها بأنها دخلت في الجاهلية، لأنها دانت بحاكمية غير الله[29].

والتشريع وفق قطب "هو من صفات الله عزّ وجلّ وإنّ من وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه إحدى صفات الله، وجعل نفسه نداً لله تعالى خارجاً عن سلطانه"، وهنا نجده يصل بمفهومه إلى المدى الأقصى، بإعلانه جاهلية المجتمعات الإسلامية، وقال بتعطيل الاجتهاد، وهو بذلك يتجاوز أستاذه حسن البنّا الذي كان يعتبر أنّ مصر "اندمجت بكليتها في الإسلام بكليته"[30]، وتتجاوز أيضاً صاحب مقولة الجاهلية والحاكمية، فحكم بكفر الأمة وليس المجتمع وحده والدولة فقط، وهذا واضح بقوله: "ليس على وجه الأرض مجتمع قرّر فعلاً تمكين شريعة الله وحدها ورفض كلّ شريعة سواها"[31].

تكوين الجماعة المؤمنة

هذا واقع الأمة وفق تصور قطب، وهو يرى أنّ الخروج من الجاهلية أن نسلك مسلك الأوائل، بتكوين الجماعة المؤمنة، وهي تتكوّن بدراسة العقيدة وحدها، وأن تجسّد هذه العقيدة في "الجماعة" بواسطة الحركة حتى تتحوّل هذه "الجماعة" إلى مجتمع تتجسّد فيه هذه العقيدة[32].

ويشترط قطب أربع مراحل لتحقيق البعث الإسلامي الجديد:

1 – التكوين العقدي والحركي (القناعة).

2 – الاعتزال الشعوري (المفاصلة).

3 – الاستعلاء على المجتمع (الثبات).

(29) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص105.

(30) حسن البنا، دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل، ص120.

(31) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص57.

(32) المرجع السابق نفسه، ص58.

4 – التمكّن لقتال الجاهلية الجديدة وإسقاطها وإعلاء الحاكمية (التفويض)[33].

ويعتبر قطب أنّ مرحلة التفويض حيث تقيم الطليعة المجتمع الفعلي الخاضع للحاكمية الإلهية، مجتمع يقوم على "آصرة العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية"[34]، وهو يرفض مهادنة النُّظُم والمجتمعات الإنسانية القائمة في هذه المرحلة "إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه – أي الإسلام – في صورة أداء الجزية ضماناً لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها"[35].

باختصار بشديد، فمع المودودي وقطب نحن أمام نظرية الحاكمية التي تكفّر الدولة، ومفهوم المجتمع الجاهلي الذي يكفّر الأمة نافياً عنها إسلامها، "فالدولة تغتصب حق الله بالحاكمية والأمة تعيش الجاهلية لأنها تخضع للدولة وتطيعها"[36]. إنّ قطب يسعى لإقامة "مملكة الله" بإعادة أسلمة الأمة بالاعتماد على "الجماعة المؤمنة" التي "تقيم حزب الله بمواجهة حزب الشيطان"[37].

إنّ النزعة الإطلاقية التي تميل إليها أكثر الحركات الإسلامية العنفية وإعطاء أفكارها بُعداً دينياً، بمعنى أنها من عند الله لا علاقة لها بالدنيا، وتالياً هي تُسقط قراءة الأفكار التي تستند إليها في إطار السياق التاريخي لتوّلدها، وهذا عائد لاعتبارات ترتبط غالباً بمقدرة إعطاء الفكر الطابع الإلهي، على حشد الأنصار وسهولة قيادتهم. وكوننا نتتبّع العنف عند الحركات الإسلامية المعاصرة، فإنّ ما يهمّنا هو استقراء موقف سيّد قطب من العنف، وتالياً أثَر فكره على الحركات الإسلامية العنفية، وكيفية إسناده هذه الأفكار، إذ إنّ قطب هو الأب الروحي لعديد الحركات التي وجدت في موقفه من السلطة

(33) عبد الغني عماد، الحاكمية، مرجع سبق ذكره، ص45.
(34) قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص47.
(35) المرجع السابق نفسه، ص59.
(36) عبد الغني عماد، الحاكمية، مرجع سبق ذكره، ص179.
(37) المرجع السابق نفسه، ص179.

والمجتمع ورؤيته للحاكمية الأساس الصالح الذي تستند إليه في تبرير سلوكها وأدائها، وحالها حال قطب لم تسعَ إلى إخضاع الفكر الذي استندت إليه للسياق التاريخي الذي وُلد فيه.

وقطب الذي بدأ إسهاماته في ظل انحصار لسيادة الفكر الإسلامي في المجتمعات الإسلامية وبروز المثال الغربي في القيم السياسية والعادات وأساليب العيش، وصعود الفكر الاشتراكي والفكر القومي، كان طبيعياً من موقعه الإسلامي أن يكون رافضاً لسيادة قِيَم غير إسلامية في المجتمعات الإسلامية، فدعا إلى تجديد إيمان المؤمن بدينه، وحمل على القائلين بالطابع الدفاعي للجهاد، مشدّداً على أهمية بناء الطليعة المؤمنة كنواة للمجتمع الإسلامي على صورته الأولى، معتبراً أنّ نقاء المجتمع يكون بعزله عن الجاهلية السائدة، ولم يقف عند هذه الحدود بل تجاوزها إلى القول بعبث الاجتهاد الفقهي قبل إنشاء المجتمع الإسلامي، فالاجتهاد عنده يكون لمجتمع إسلامي لا جاهلي، وهو قال بجاهلية المجتمع الذي لا يحكم بما أمر الله.

إنّ فكر سيد قطب شكّل إلى حدٍّ بعيد مَعيناً للفكر الجهادي والحركي، فهو كان سبباً أساسياً في الانشقاقات التي حدثت داخل تنظيم الإخوان المسلمين، وخروج الكثير من المجموعات من تحت عباءته، ولعلّ ما أطلقه أعلام الحركة الإسلامية الجهادية عن تأثرهم بسيّد قطب يشير بوضوح إلى أَثَره البالغ على فكر هذه الحركات وتوجهاتها، فالدكتور عبد الله عزّام يقول: "وجّهني سيّد قطب فكرياً"، أما الدكتور أيمن الظواهري فيعتبر أنه عاش شبابه منفعلاً بما كتبه سيّد قطب، ويؤكد أنّ إعدام قطب كان شرارة البداية لانطلاق الحركة الجهادية في مصر، وأنه هو الذي وضع دستورهم في كتابه الديناميت (معالم في الطريق)، وهو نفسه مصدر الإيحاء الأصولي، وأنّ كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) يُعدّ أهم إنتاج عقلي وفكري للتيارات الأصولية، ويؤكد أنّ قطب ترك آثاراً على مجموعة من الأصوليين التي قرّرت فيما بعد أن توجّه ضرباتها إلى النظام الحاكم، بزعم أنه نظام خارج عن منهج الله، كما يشير إلى أنّ إعدام قطب أكسب كلماته بُعداً لم يكتسبه كثير من كلمات غيره، فقد أصبحت هذه الكلمات "معالم طريق طويل للأصوليين ونموذجاً للصدق في القول وقدوة للثبات على الحق"، كما أنّ رفض قطب

التقدم بطلب عفو من الرئيس عبد الناصر وقوله: "إنّ أصبع السبّابة التي تشهد لله بالتوحيد في كل صلاة تأبى أن تكتب استرحاماً"، يراه الظواهري أنه بات دستوراً ومنهجاً يدرسه الأصوليون في الثبات على المبدأ.

فسيّد قطب من وجهة نظر الظواهري في كتابه (فرسان تحت راية النبي) أكّد على مدى أهمية التوحيد في الإسلام، وأنّ المعركة بين الإسلام وأعدائه هي في الأصل معركة عقائدية حول قضية التوحيد، أو حول لمن يكون السلطان، لمنهج الله وشرعه أو للمناهج الأرضية والمبادئ المادية، أو لمدّعي الوساطة بين الخالق وخلقه. ولم تتوقف إسهامات قطب في العنف اللاحق عند حدود الفكر، بل تعدّاها إلى حدود الشروع ببناء مجموعات بدأت الإعداد لتوجيه ضربات لنظام الحكم في مصر، وجلّ أفراد هذه المجموعات هم من أعضاء النظام الخاص الذي أولاه قطب اهتماماً خاصاً، وجعله إلى حدٍّ كبير جزيرة مستقلة في بحر الإخوان، لكن سعيه انكشف، وفشلت محاولته، فاعتُقل كُثُر، وهو منهم، وأُعدم.

وما لبثت أفكار قطب أن عادت إلى البروز وبقوة بعد نكسة عام 1967 التي رأى فيها أعداء النظام المصري آنذاك بمثابة عودة الوعي إلى الشعب المصري، فبدأت حركات عدة بالتبلور معتبرة أنّ عدوها اللدود كان "صنماً صنعته ماكينة الدعاية الضخمة". وبعد وفاة عبد الناصر وتولي السادات زمام الحكم، كان هذا بداية تحوّل سياسي جديد أسهم في إخراج المارد الأصولي من القمقم، وبدأت الحركة الإسلامية باكتساح مجالس الطلبة في المدارس والجامعات وبدأت الزحف باتجاه النقابات.

وتكوّنت قناعة بالغة الأثر لدى الحركات اللاحقة عقب التجربة مع الناصرية مفادها أنّ العدو الداخلي هو أخطر من العدو الخارجي، وكانت أولى ثمار هذه الرؤية تكوين خلية "الفنية العسكرية"[38] التي قادها صالح

(38) هي جماعة عُرفت أيضاً باسم "شباب محمد"، واسم الفنية العسكرية جاء بسبب قيامها في عام 1974 بالهجوم على الكلية الفنية العسكرية، وتُعدّ هذه الجماعة أول محاولة جماعية منظمة لتشكيل تنظيم يعتنق أفراده فكرة الجهاد وتهدف إلى قلب نظام الحكم، وكانت أول جماعة تصطدم بالسلطة في عهد السادات. وقام =

سريّة وحاول قلب النظام، ويبقى القول إنّ منهج قطب وأفكاره تناثرت على مجموعات إسلامية مختلفة التوجهات، وكان له بالغ الأثر في تشكيل الخلفية الفكرية لتوجهاتها العنفية.

= قائد الجماعة الدكتور صالح سرية، وهو فلسطيني الأصل بدور محوري في تشكيل أفكار الجماعة وبلورة حركتها السياسية من خلال مؤلفه (رسالة الإيمان) الذي يُعتبر الوثيقة الفكرية للجماعة.

السلفية: النشأة والخطاب والتيارات

د. عبد الغني عماد(*)

يرافق مصطلح السلفية الكثير من الغموض من حيث دلالاته المعرفية أو بيان نشأته والتطورات التي داخلَتْه. وكما هو الحال مع الكثير من المصطلحات التي يزداد غموضها كلما أصبحت شائعة ومتداولة بين أفرقاء مختلفين، أصبح مصطلح السلفية مجال تجاذب ونقاش، زاد من غموضه وتعقيداته تشابك وتداخل المسائل السياسية والعقائدية والمعرفية التي رافقت استخدامه في هذا المجال.

السلفية لغةً، نسبةً إلى السلف أو الجماعة المتقدِّمين كما هي في لسان العرب عند ابن منظور. أما المفهوم الإسلامي الشائع للسلفية والمستقر نسبياً فهو الاتجاه الذي يدعو إلى **الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً في الحاضر**. والسلف الصالح هم أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية، عملاً بقول النبي ﷺ: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادةُ أحدهم يمينَه، ويمينُه شهادتَه".

هذا المفهوم العام والشائع للسلفية ينطبق على أغلب المسلمين، فهم

(*) أستاذ في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

جميعاً سلفيون بهذا المعنى، إلا أنّ التطور التاريخي ساهم في توليد سلفيات متعددة تختلف فيما تتبناه من قضايا وأولويات، وتتباين في درجة أو شدّة التسلّف في العبادات وفي المعاملات، في المقاصد وفي الوسائل.

في البعد التاريخي للسلفية

إلا أنّ موضوع السلفية ليس بهذا التبسيط، فمن الضروري الغوص بعيداً في التاريخ من أجل فهم السلفية كتيار وعقيدة. وقبل إلقاء نظرة على القرن الثامن عشر الميلادي، وقراءة محمد بن عبد الوهاب والتجربة السلفية المعاصرة، لا بدّ من العودة إلى القرن التاسع مع الإمام أحمد بن حنبل الذي لعب دوراً هاماً في صناعة الأحداث في بغداد في الربع الأول من ذلك القرن، حيث كان يشدّد أكثر من غيره على العودة كلياً إلى النص، والسير على خطى السلف الصالح رغبةً منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في "المدينة" مع النبي ﷺ. ومع أنّ نموذج "المدينة" هو شكل مقتطَع من التاريخ الحقيقي الذي شهد صراعات وحروباً بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة صاحب النموذج، تمثّل في أنّ ثلاثة من الخلفاء الراشدين قضَوْا اغتيالاً، وأنّ حروباً وفتناً نشبت حتى بين الصحابة، وسادها الكثير من الاحتجاجات والسجالات المتبادلة حول شرعية كلّ واحد منهم، مما دفع ابن حنبل إلى السعي لتهدئة واستيعاب تلك المواجهات وآثارها والعداوات التي انقسم المسلمون حولها باكراً، لذلك عمد إلى التخفيف من أحكامه على من ضلّ خلال الفتنة الأولى ساعياً إلى رأب الصدع وتحقيق أوسع إجماع داخل الأمة حول الحقيقة الواحدة للدين، ولكي يتم تجنّب أيّ تأويل مجازي، وخاض في سبيل ذلك مواجهات فكرية وفقهية عديدة. وتاريخياً، يمكن اعتبار تلك المرحلة التي تبلور فيها تيار "أهل الحديث" في القرن الثاني الهجري في مواجهة التحدي الحضاري الذي مثّلته الفلسفة اليونانية ومؤثراتها على ثقافة الأمم الأخرى، وهو ما برز بوضوح في مقاومة أحمد بن حنبل، والحنبلية من بعده، للاتجاهات العقلانية والفلسفية والمعتزلية والكلامية عموماً، والتي صعدت بقوة في عهد الخليفة المأمون (ت218هـ). وخلالها تعرّض الإمام أحمد والكثير من الفقهاء لما يُعرف بـ"محنة خلق القرآن" حيث كان من

أبرز نتائجها التبلور الواضح للاتجاهات الفكرية والفقهية الإسلامية[1]، وخاصةً ما يتعلق بتكوين الملامح النظرية والفقهية لتيار أهل الحديث والاتجاه السلفي عموماً في إطار مكوّنات اجتماعية وأوضاع متمايزة.

الحلقة الوسطى بين ابن حنبل وابن عبد الوهاب يمثّلها ابن تيمية (1328م) الفقيه الحنبلي السلفي الذي عاش أيضاً فترة عصيبة مرّ بها الإسلام تمثّلت بالغزو المغولي ونهب بغداد وسقوط الخلافة، في وقت كان فيه الخطر الصليبي ما زال ماثلاً في الأذهان. تلك الحالة ولّدت إحساساً شعر معه المسلمون أنّ دينهم مهدّد حتى في وجوده. وقد صرف ابن تيمية حياته بما أوتي من جهد وصبر لرصد أيّ ثغرة تمسّ نقاوة العقيدة، وصفاءها، فتصدّى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها على الإسلام، وساجل المذاهب الباطنية معتبراً أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وأنكر مفهوم وحدة الوجود التي قال بها الصوفيون ومارسوها بعدما رأى فيهم خطراً أشد من المسيحيين على دين قائم على عقيدة التوحيد. وألّف كتاباً صار مرجعاً لكلّ السلفيين هدفه تنقية الرسالة المحمدية من كل شائبة حمل عنوان (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، وهو كتاب صغير الحجم كبير التأثير، لا يزال يُطبع حتى الآن مما يدلّ على الانتشار الذي يحظى به، وهو يتناول علاقة الأمير برعيته في ظلّ الشريعة، ويشدّد على تطبيق الحدود بشكل حرفي، لكنه يولي موضوع الجهاد اهتماماً مميزاً، ويساوي بينه وبين الصلاة، حتى ليبدو أنه يضعه فوق الأركان الشرعية الخمسة (الشهادة، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج)، فالدين جذعه الصلاة وتاجه الجهاد، وهو بذلك يجعل محاربة الكفار إحدى وظيفتي وليّ الأمر، حيث الأولى تتمثّل بتكريس طاقته لخدمة الدين بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة من خلال إقامة الحدود، والأخرى خوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام، وهو بذلك يريد أن يحقّق الإسلام أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً، وبذلك يصبح السياسي والديني شيئاً واحداً لا يمكن

(1) فهمي جدعان: المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، دار الشروق، عمان، 1989.

الفصل بينهما، فالسلطة التي لا تهتم للشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلا لذاته متخلياً عن القوة والعظمة، مكتفياً بالتقوى والخشوع، يخسر في الحالتين وينتهي الاثنان إلى الفشل والخراب، وتلك هي حال المسيحية واليهودية اللتين أصيبتا بهذا المرض الذي منعهما من إقامة الصرح الديني. هكذا تحوّل ابن تيمية من فقيه إلى مجاهد يحثّ على الجهاد في العقيدة، وهو ما يعمل الأصوليون والسلفيون المعاصرون على إحيائه[2].

مع محمد بن عبد الوهاب (1703–1792م) مؤسّس التيار الوهابي السلفي، الذي انطلق من عمق الجزيرة العربية في مسقط رأسه نجد حيث التحق به آل سعود، قامت حركة تطهيرية ستسهم بعد قرنين في ولادة المملكة العربية السعودية، لكنها في البداية تعرّضت لضربات أجهضت مشروعها على يد والي مصر محمد علي (1769–1848م) حيث تمكّن من طرد الوهابيين من الحجاز (1812–1817م)، كذلك فشلت محاولة أخرى لإقامة دولة الوهابيين أواسط القرن التاسع عشر، لكن مع مطالع القرن العشرين تضافرت الظروف لإعادة إحياء المشروع، وبعد ثلاثين عاماً نجحت قبيلة آل سعود الملتزمة بهذه العقيدة في فرض هيمنتها على جميع القبائل، ووحّدتها لتنشأ الدولة السعودية عام 1932 التي اعتبرت العقيدة الوهابية عقيدة رسمية أوكل أمر تطبيقها بكل صرامة إلى المطاوعية القائمين على تطبيق أحكام الشريعة في الحياة العامة.

ثمة حلقات ثلاث (الحنبلية – ابن تيمية – الوهابية) شكّلت المحضن التأسيسي والتاريخي للتيار السلفي، وفي كل حلقة كان هذا التيار يتجه نحو المزيد من التأصيل والتشدّد، وفي كل حلقة أيضاً كانت تنطلق الموجة السلفية مجدّداً بزخم أقوى، ولم تكن مصادفة أن يتزامن ذلك دائماً مع تحديات حضارية كبرى. والسلفية المعاصرة اليوم كحلقة راهنة تطلق موجة دفاع عن العقيدة لا تختلف في دوافعها عن سلفيات الأمس، وإن اختلفت في الوسائل والأساليب وبعض الاجتهادات.

---

(2) لمزيد من التوسع، انظر كتابنا: الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع، دار الطليعة، بيروت، ط 2006، ص263 و268.

في البعد المعرفي للسلفية الوهابية

وإذا تمعنّا في كتابات ابن عبد الوهاب، كصاحب عقيدة، بقراءة أشهر كتبه (التوحيد) نكتشف غياب أيّ تجديد، ولا غرابة في ذلك، فهو مليء بالاستشهادات والاقتباسات التي تؤكد مرجعيته الحنبلية المتشدّدة، حتى ليبدو معلمه أحمد بن حنبل في الواقع أكثر تسامحاً في بعض المسائل. ويعترف ابن تيمية نفسه بأنّ معلّمه كان متشدّداً في ما يخص "العبادات" ومتحرّراً تماماً في موضوع "العادات"، حتى إنّ ابن حنبل تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور، وإن لم تكن الطرق الصوفية قد تشكّلت بعد في عصره. نشهد في هذا المجال تدرّجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية وصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين، بحيث لم يتبقَّ في المملكة السعودية أيّ قبر من قبور الصحابة والأولياء باستثناء قبر النبي.

انطلق ابن عبد الوهاب في صياغته من اعتبار عَقَدي، وهو أنّ التوحيد أساس الإسلام، وهو يعني إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع يجب أن يكون حقلاً تطبيقياً لهذا التوحيد الإلهي، ويعبّر عن ذلك من خلال التمييز والتكامل المعرفي الذي يقيمه بين فكرتي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فتوحيد الربوبية يترتّب عليه توحيد الألوهية، وبالتالي فإن القبول بتعدّد الآلهة هو إدخال للشِّرك في الحياة الدينية. وبالعكس لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية وفي نفس الوقت الإيمان والولاء لغير الله، مما يعني أنّ توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها لله نحو نبيّ أو وليّ أو حاكم سياسي...الخ، هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشِّرك والكفر، ولا يمكن تحقيق المبدأين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال ما يسمونه عقيدة الولاء والبراء وهما شرطان من شروط الإيمان. ومعنى الولاء هو حبّ الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم، والبراء: هو بُغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفُسّاق،

ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. الولاء والبراء إذن من أعمال القلوب لكن يجب أن تظهر مقتضياته على اللسان والجوارح، استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المَائدة: 51].

في الممارسة: يفتح مفهوم التوحيد كما تقدّمه الوهابية، الباب واسعاً أمام ضوابط شديدة الصرامة، فعندما تقوم العقيدة على مفهوم التوحيد بشِقَّيْه كما سبق وأشرنا، فإن السلوك والممارسة ينبغي أن يتطابق مع هذا المفهوم بشكل لا يكون فيه أيّ مجال أو شُبهة إشراك وكفر بأية طريقة، سواء أكانت عبادة أو تقرّباً أو دعاء أو سلوكاً اجتماعياً، وهذا ما حوّل الدعوة الوهابية من خطاب ديني لاهوتي إلى أيديولوجيا تنقض الواقع وتتتبّع مصادر الشبهات الشركية والكفرية فيه، وتقدّم البدائل عنها.

وبحكم تركيزها على الجانب المعتقدي التوحيدي، فإن العالم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان يمثّله أهل التوحيد. وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم "الولاء والبراء"، وبالتالي التوسع بتكفير الآخر على ضوء ما عرف في أدبيات الوهابيين بنواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشرة التالية:

1 – الشِّرْك في عبادة الله ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.

2 – من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكّل عليهم فقد كفر إجماعاً.

3 – من لم يكفّر المشركين أو شكّ في كفرهم أو صحّح مذهبهم.

4 – من اعتقد أنّ هدى غير النبي ﷺ أكمل من هديه أو أنّ حكم غيره أحسن من حكمه.

5 – من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ.

6 – من استهزأ بشيء من دين الرسول.

7 – السحر ومنه الصرف والعطف، من فعله ومن قَبِله ورضي به.

8 – مظاهرة أو مناصرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين.

9 – من اعتقد أنّ بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد ﷺ.
10 – الإعراض عن دين الله لا يتعلّمه ولا يعمل به[3].

وفق هذا الفهم لا يمكن اعتبار كلّ الحركات الإسلامية سلفية، فالمعايير التي تضعها السلفية الوهابية شديدة الصرامة، ومثال على ذلك أنّ حسن البنّا في تعريفه للإخوان المسلمين يقول إنها (طريقة سلفية وطريقة صوفية ودعوى إصلاحية و ....) يجمع بين متناقضات حسب القراءة السلفية المتشدّدة، فاعتباره الاستشفاع بالأولياء ليس من المسائل الاعتقادية، بل من المسائل الفرعية، أمر يتناقض كلياً مع ما يتشدّد به السلفيون الوهابيون في مكافحته باعتباره كفراً، وهم يصفون أهل الصوفية وأتباعهم بالقبوريين.

ويمكن تحديد الأسس التي تشكّل المنظومة المعرفية التي يقوم عليها المنهج السلفي بالعموم، بالعناصر الصلبة التالية:

1 – الأولوية للنص على العقل، والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنة، وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاثاً وهي: الكتاب والسنة وإجماع الأمة.
2 – عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرّؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبِّهة والمعطِّلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سُنّة الاتباع من الصحابة والسلف الصالح. لكنهم مع ذلك يرفضون تكفير المعيَّن، باعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا معترفين ومصدِّقين بما جاء به النبي.
3 – التنزيه في التوحيد وتأكيد كافة أشكاله من الربوبية والألوهية والصفات والأسماء، وردّ الخلق والأفعال إلى تقدير الله ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً ووعداً.
4 – الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم، وهو ما تعبر عنه "العقيدة الطحاوية" التي تمثّل النص الأبرز في الاعتقاد السلفي والحنبلي مع كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب وفيها: "لا نرى الخروج

(3) ذكرها جميعها الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب واعتمدنا في عرضها على الشيخ عبد العزيز بن باز في كتابه: العقيدة الصحيحة ونواقض الاسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413، ص27 و28 و29.

على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجلّ"[4].

5 – الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، والإيمان بعدالتهم والسكوت عما بدر بينهم من خلاف، ولهم مواقف شديدة في الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة في مواجهة من يعتبرونهم مخالفين لم تقف عند حدود المعتزلة والجَهْمية والجَبْرية والقَدَرية والمشبِّهة، بل طالت الصوفية والأشاعرة والشيعة الإمامية وكافة الفرق الأخرى.

6 – ترفض السلفية البِدَع وهي عندهم: "الحَدَث في الدين أو ما استُحدِث بعد النبي من الأهواء والأعمال..." لذلك يرفضون كل منتَج فكري بعيد عن أصل الدين، بل يذهب بعضهم إلى تكفير الأخذ به شأن كل البدع الفكرية المخالفة الآتية من الحضارة الغربية، وهم يشدّدون على كمال الدين وتمامه، لذلك يُعَدُّ الليبراليون والعلمانيون والشيوعيون بل حتى القوميون أشدّ أعداء السلفية، وقد صدرت فتاوى عديدة في المملكة العربية السعودية بتكفيرهم، دون تعيين، وإن كان الموقف من المسألة الديموقراطية والمشاركة في الحياة السياسية بدأ يشهد بعض التطور داخل بعض أجنحة السلفية كالسلفية الحَرَكية أو السرورية، التي بدأت بعض فروعها في الخليج بالتوجه نحو العمل السياسي والبرلماني[5]. إلا أنّ السلفية العلمية والتقليدية ترفض فكرة التنظيم والبيعة، ويتفقان معاً على رفض الاحتكام للقوانين الوضعية ودخول المجالس البرلمانية، وهو ما اتجهت إليه حركة الإخوان المسلمين والتيار الحركي السروري في عدد من البلدان.

هذه المنظومة لم تتشكّل إلا عبر مسارات تفاعلية مع تلك الموجات التاريخية الثلاث الكبرى التي مثّلت عوامل دفع لهذه الدعوة، بقدر ما مثّلت عوامل تأصيل لها جعلتها على مستوى الحركة والعقيدة تنتعش على الدوام،

---

(4) أنظر شرح العقيدة الطحاوي: تحقيق الشيخ الألباني (منشورات المكتب الإسلامي)، 1984، صفحات متفرقة.

(5) هاني نسيرة: السلفية في مصر، تحولات ما بعد الثورة، كراسات استراتيجية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد 220، السنة الحادية والعشرون، 2011، ص11–12.

وتعود إليها الروح كردّة فعل على تحديات تستشعر فيها الجماعة خطراً على الدين من الداخل أو الخارج، ويصحّ القول بالتالي إنها حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصّن في التاريخ، وتستلهم "النموذج" كفعل هروب لا واعٍ من تحديات الواقع وانكساراته، وهو ما تعبّر عنه ممارسات تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة في كافة اتجاهاتها في عصر العولمة واكتساح قِيَم الغرب وأنماطه الثقافية.

السلفي والأصولي:

لا يميِّز البعض بين السلفية والأصولية وهذا خطأ معرفي ومنهجي، فالسلفية في دعوتها الأصلية كما بيَّنا قامت على تطهير المجتمع من البدع والعادات والتقاليد المخالفة للشريعة كزيارة المقابر والإيمان بالأولياء والسحر والتنجيم والتعاويذ والتصوف الشعبي وتقديس الموتى. وبهذا المعنى لا تبدو السلفية مذهباً شبيهاً بالمذاهب الإسلامية القديمة، بقدر ما تبدو كفرقة حنبلية جديدة، رغم أنها تدعو إلى تجاوز كلّ المذاهب الإسلامية التي سبقتها والعودة إلى الاجتهاد اعتماداً على الكتاب والسنة فقط.

في المقابل نشأت الأصولية في بيئة مختلفة، فهي ظهرت في مجتمعات مدنية متقدّمة (مصر وبلاد المشرق العربي)، وفي ظلّ ظروف وتحديات بالغة التعقيد (سقوط الخلافة ونكبة فلسطين والاستعمار الأجنبي)، ورداً على هذا الخطر دعَوْا إلى مقاومة التحديث وتقويض الدولة الوطنية، مؤسِّسين لخطاب يتحدث عن الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية[6].

الأصولية في هذا المعنى خطاب إسلامي مؤدلَج يقدّم منظومة أفكار تنطلق من الحاضر إلى المستقبل، وذلك على خلاف السلفية التي تنظر إلى الحاضر لتخليصه من شوائب وممارسات الماضي، متِّخذةً من سيرة السلف الصالح ومعتقداته وممارساته عقيدة لتطهير الدين من جاهلية الماضي ووثنيته، في حين تعتبر الأصولية أنّ المجتمع الإسلامي القديم قد زال وحلّ

(6) رضوان السيد: جريدة النهار، العدد 2139، في 23 أيلول (سبتمبر) 2007.

محلّه التحديث والتخريب والكفر والطاغوت، وعلينا أن نتصدى لذلك كله لإقامة المجتمع الإسلامي الأصيل على أنقاض المجتمع القائم الملوَّث.

للسلفية عموماً آليات استدلال خاصة بها، تختلف عن التفكير الأصولي، فهي ترفض القياس والاستحسان والإجماع، الذي أخذت به مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية بالخصوص. ويكاد يهيمن "السَّنَد" على كل شيء باعتباره فوق كافة الآليات الاستدلالية الفقهية التي يعتمدها الأصوليون، لذلك ترفض السلفية مناهج إصلاحية صار لها شرعيتها، ويتحفّظون عليها كالمنهج أو المدخل المقاصدي، وهذا ما يُدخل المنهج المعرفي السلفي في قلب مدرسة "الاتّباع" وإن كان لا يدفعه باتجاه "التقليد"، لأنه لا يعتمد على تقليد إمام ولا على مذهب بل هو ضد المذهبية، حيث يلجأ مباشرةً إلى النصوص من الكتاب والسنة، لكنه لا يُعمل فيها آلية "الاجتهاد" وفق أسس محدّدة شأن المذاهب الأخرى. إذن يقع "الاتباع" هنا في مرتبة بين الاجتهاد والتقليد، حيث يلجأ مباشرة إلى النصوص ويقيس عليها ولا تُقاس على ما لديه من نتاجات فقهية ومذهبية أخرى.

هذه المبادئ العامة، تمثّل المرجعية الكبرى لكافة التيارات السلفية المعاصرة، إلا أنّ بعض الاختلاف بدأ ينشب حول بعض المسائل التي تمثّل محرّكات نظرية وحركية عند بعض الجماعات السلفية المعاصرة، كالسلفية الجهادية، وهي تمحورت على المبدأ الرابع المتعلق بموضوع تكفير الحاكم والخروج على طاعته ومنابذته بالسيف. وعلى خلفية هذا الاختلاف قام السجال السلفي باعتبار الجهاديين أهل فتنة وخوارج، واعتبار الإخوان المسلمين والتيار السروري، الذين قبلوا الاحتكام للقوانين الوضعية والدخول إلى المجالس البرلمانية، والتزموا بفكرة البيعة والتنظيم، بأنهم مسيَّسون وأنّ إيمانهم مشوب بالهوى، وأنهم غير مهتمين بالتوحيد باعتباره القضية الأولى في التصور الإسلامي، بينما يقترب نقدهم لجماعة التبليغ والدعوى ذات الأصل الهندي من انتقادهم للمتصوفة من جهة إهمالهم للعلم الشرعي[7].

(7) هاني نسيرة :المرجع السابق: ص12.

ويمكن تصنيف التيارات السلفية الجديدة اليوم وفق هذه الاتجاهات، هذا فضلاً عن الاتجاه التقليدي الرسمي الذي هو استمرار بشكل أو بآخر للسياق التاريخي للسلفية الوهابية الذي تمثله المؤسسة الرسمية السعودية:

- السلفية العلمية أو الألبانية:

يمكن تصنيفها في سياق التيار السلفي المحافظ والتقليدي الذي اهتم بتحقيق التراث ومحاربة البدع وتصحيح الاعتقادات، وهي المهمة التاريخية التي قامت بها السلفية الوهابية من خلال المؤسسة الرسمية السعودية، إلا أنّ السلفية الألبانية ومن ثَمّ السلفية المدخلية أو الجامية التي نشأت فيما بعد على نسقها تابعت نفس الاتجاه مع بعض التميّزات التي اختص بها مشايخها.

يقدّم هذا التيار نفسه باعتباره دعوة إلى العودة إلى الأصول ومنهجاً علمياً وعملياً حمله الصحابة وتميزوا به وحمله التابعون من بعدهم، وهو فضلاً عن ذلك حركة تجديد لا تؤمن بالعمل الجماعي ويقتصر نشاطها على الجانب الدعوي والتعبوي، وتنبذ الحزبية الحركية وتعتبرها ضرباً من الابتداع. إنها تهدف إلى استئناف الحياة الاسلامية وتطبيق الشريعة والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر، بمعنى أنها لا تصطدم مع الأنظمة، ولا تنكر شرعية الحاكم الدينية والسياسية على اعتبار أنه ولي الامر، وتستخدم وسائل دعوية سلمية لنشر مبادئها، وتؤمن أنّ باب الاجتهاد مفتوح الى يوم القيامة، والذي من خلاله يمكن الإجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات والنوازل المعاصرة التي تمرّ بها الأمة من خلال الفتاوى والاجتهادات.

الشيخ ناصر الدين الألباني[8] (1914–1999م) مؤسّس هذا التيار الذي

(8) وهو من كبار علماء السلفية المعاصرة وعلماء الحديث النبوي الشريف، تتلمذ على يديه عدد من كبار مشايخ الدعوة السلفية مصر والعالم الإسلامي، وهو سوري من أصل ألباني، توفي في مطلع القرن الواحد والعشرين. انظر الرابط الرسمي للشيخ، وفيه السيرة الكاملة له: <http://www.alalbany.net/albany_serah.php>

يحظى بانتشار في أوساط شعبية متزايدة في العالم الاسلامي هو ألباني الأصل، هاجر والده من ألبانيا عام 1332هـ واستقر في دمشق، نجح في التعلم والتبحّر بعلوم الحديث بعد أن ذاع صيته نظراً لقوة حجته بين أقرانه من الطلبة، وبدأت مسيرته داخل المدن السورية المختلفة لإلقاء المحاضرات والدروس، واشتهرت محاضراته وكتبه في العالم الإسلامي الى أن طلب منه رئيس الجامعة الإسلامية والمفتي العام للمملكة العربية السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ تدريس علوم الحديث وفقهه في تلك الجامعة، وتمكّن من إدخال تدريس علم الإسناد إلى مناهج الجامعة الإسلامية.

إن جلّ اهتمام السلفية الألبانية بالمسائل العلمية المتعلقة بتصحيح عقائد وعبادات الناس وتطهيرها مما علق بها من شوائب وانحرافات، لذلك ركزت على الأصول العلمية وهي:

التوحيد، والاتباع، والتزكية، حيث يُقصد بالتوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب بالاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى واحد في ملكه وأفعاله، وواحد في ألوهيته وعبادته لا شريك له.

- السلفية الحَرَكية أو السرورية:

تيار الصحوة الاسلامية أو التيار الصَّحَوي هو تيار وهابي العقيدة إخواني الفكر والتنظيم، برز بقوة خلال ثمانينات القرن الماضي، ويطلق عليه خصومه التيار السروري، أما تسميته بالسروري فهي نسبة إلى القيادي الإخواني السوري السابق الشيخ محمد سرور زين العابدين بن نايف[9] الذي قدم إلى المملكة العربية السعودية في منتصف ستينات القرن الماضي، وعمل أستاذاً في معهد بريدة العلمي لمدة تزيد عن خمس سنوات، هاجر بعدها إلى الكويت وانتقل بعد إقامته فيها أربع سنوات إلى لندن التي أسّس فيها مركز دراسات السنة النبوية في مدينة برمنغهام البريطانية، وأصدر منها مجلة (السنة النبوية) التي لعبت دوراً كبيراً في حرب الخليج الثانية

(9) لمزيد من المعلومات عن شخصية هذا الداعية، انظر:

خلال الصراع الذي احتدم بين هذا التيار والسلطات الحاكمة السعودية على خلفية فتوى استقدام القوات الأمريكية لحماية المملكة وتحرير الكويت. ويقيم الشيخ سرور حالياً في العاصمة الأردنية عمان.

الجدل حول وجود هذا التيار الذي بات مصطلحاً على تسميته في الوسط الإعلامي فضلاً عن الوسط الحركي بــ"التيار السروري"، والذي بات يشكّل ظاهرة محسوسة في هذا الوسط، يعود بشكل كبير لحالة السريّة والكتمان التي فرضها مؤسّسوه كجدار حديدي حوله، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام الكثير من الأقاويل والشائعات والأخبار والتكهّنات حول هذا التيار طوال فترة التسعينات وحتى اليوم.

باختصار، يمكن القول إنّ السرورية تميّزت كدعوة وحركة جديدة بالجمع ما بين التصوّرات القطبية – المودودية العَقَدية حول الحاكمية والجاهلية، وبين الأُسُس العَقَدية والفقهية والمنهجية للسلفية الوهابية في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع.

ينتسب إلى هذا التيار مفكرون ودعاة كبار كالشيخ سفر الحوالي، وناصر العمر، وسلمان العودة، ومحمد العبده، وعائض القرني، ومحسن العواجي، ورغم الاختلافات ببعض الفروع إلا أنهم يشتركون في عددٍ من الأفكار الرئيسية التي تدور حول الحاكمية وتكفير المخالفين والشدة عليهم، وإن توقف بعضهم في مسألة تكفير "المتعيّن"، ومسألة الولاء والبراء التي هي ركنٌ أصيل في منهجهم حيث الولاء في الدين وليست الوطنية عندهم إلا بدعة استعمارية غربية، والقومية فكرة شيطانية صدّرها الغرب لنا. ولا تتردد السرورية في انتقاد الوهابيين التقليديين وتصفهم بأتباع الإسلام القِشْري أي الذي يتمسك بالمظاهر دون جواهر الأمور كالحكم والدولة، مع ذلك ليس هناك تطابق بين السرورية والسلفية الجهادية، بل إنّ العلاقة ملتبسة بينهما إلى أبعد الحدود. قد تكون السرورية شكّلت جسراً فقهياً وحلقة وصلٍ فكرية بين أسامة بن لادن وسيّد قطب، فضلاً عن السلفية التقليدية، لذلك لم يكن غريباً أنّ العديد من قيادات ورموز القاعدة وتيار السلفية الجهادية قد تتلمذوا أو مرّوا في حضانةٍ فكرية داخل التيار السروري قبل أن يقفزوا باتجاه التيار الجهادي.

لقد مثّلت فترة الثمانينات وحتى بداية التسعينيات فترة ذهبية لما بات يُعرف بالصحوة الإسلامية في السعودية، وهي الفترة الذهبية التي استفاد منها السروريون كثيراً من خلال استغلالهم للخطاب الفكري والدعوي للعديد من رموز الصحويين في تلك الفترة والذين يأتي في مقدمتهم الشيخ الدكتور سلمان العودة ورفيق دربه عائض القرني. ورغم أنّ كليهما لا يلتزمان تنظيمياً بأيّ تيار بل يمثّلان تياراً فكرياً مستقلاً، فإنهما يتقاطعان في بعض الرؤى مع هذا التيار ولهم تأثير كبير وخاصة بعد قضائهما ما يقارب الخمس سنوات في السجون السعودية وخصوصاً الشيخ سلمان العودة الذي ظلّ في السجن من عام 1994م وحتى 1999م. أما بالنسبة للشيخ سفر الحوالي فهو لا شك في أنه أحد أهم رموز التيار السروري في السعودية، وتمثّل محاضراته وكتاباته رافداً فكرياً وعَقَدياً لأتباع هذا التيار، ويُعدّ كتابه "ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي" بمثابة ردّ مبطن على السلفية التقليدية ومرجعاً فكرياً وعقدياً هاماً لدى هذا التيار. ويُعدّ المفكر الإسلامي المصري المقيم في السعودية محمد قطب الأخ غير الشقيق للشهيد سيّد قطب كأحد دعائم هذا التيار الحركي الفكرية، وتُعَدّ كتبه كروافد فكرية رئيسية له.

ويخوض التيار السروري معركة فكرية شديدة مع عدد من التيارات الإسلامية وفي مقدمتهم الإخوان والسلفية الجامية أو المدخلية والمقبلية –إن صح التعبير– وكل هذه التيارات منطوية تحت مسمى السلفية التقليدية، إذ يرى السروريون أنّ السلفية التقليدية غيّبت وعي الأمة من خلال نشر فكرة الطاعة المطلقة للحكام وتحريم حتى مجرد المعارضة السلمية التي تعد مبدأً ثابتاً من مبادئ أصحاب السنة والجماعة.

أما الإخوان المسلمون فإنهم –بنظر السروريين– متساهلون في كثير من الأمور، وفي مقدِّمتها العمل السياسي الحزبي والإيمان بالديمقراطية والكثير من المبادئ الأخرى من قبيل حقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني وقضية المرأة والقبول بالآخر وهَلُّم جَرًّا من الإشكالات التي تصل إلى مسائل العقيدة والتوحيد، الا أنه يمكن القول في هذا المجال إنّ هذا التيار يشهد ديناميكية فكرية لافتة تنعكس على وحدة أفكاره، لكنها بالإجمال تتجه نحو الانفتاح ومراجعة الأفكار وخاصةً ما يتعلق بالآخر والمواطنة

ومسائل المشاركة السياسية وخاصة بعد الثورات العربية.

- **السلفية الجهادية. . . لقاء الأصوليين بالسلفيين:**

ولدت السلفية الجهادية على أرض الجهاد الأفغاني ضد السوفيات "الشيوعيين الكفار"، هذا الجهاد الذي أطلق موجات كبرى من الزخم الإسلامي باتجاه أفغانستان، وهناك تحقّقت أكبر عملية ربط واندماج فكري وسياسي بين اتجاهين معلنةً بذلك ولادة تيار جديد تمثّل بالسلفي الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والأصولي القُطبي المصري أيمن الظواهري وقائد تنظيم الجهاد، وقبله بعبد الله عزّام، الإخواني الفلسطيني الذي تأثّر به أسامة بن لادن كثيراً، وكان له تأثير مميز على كلّ "الأفغان العرب"، في تحالف يمثّل بشكل لافت امتزاج تيارين على "أرض الجهاد" عام 1998، والتي شهدت إعلان الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين، وولادة "القاعدة" حيث أعلنت أن الخطر الداهم على الإسلام ليس الأنظمة القريبة وإنما في التحالف الصهيوني - الأمريكي، وأنّ الفريضة الراهنة هي المواجهة مع أمريكا واليهود وحلفائهما وليست المواجهة مع الحكام.

وقد وصلت السلفية الجهادية في صياغتها الجديدة إثر التفاعل بين التيارين الوهابي والسلفي والقطبي والإخواني إلى معادلة تمثّل "مثّلث الصراع" النظري المعرفي والعملي الجهادي وهي: كفرانية النُّظُم وجاهلية المجتمع والجهاد سبيلاً للتغيير. ولتأصيل هذا المثلث عمد منظِّروها إلى توجيه كافة المباحث الكلامية القديمة توجيهاً عملياً من خلال توظيف كافة المرجعيات العقائدية والفقهية لإقامة برهانهم النقلي والعقلي على ذلك وفق آليات التأصيل الإسلامي المعروفة.

ومن أبرز المنظِّرين للتيار السلفي الجهادي أيضاً أبو محمد المقدسي[10] (عصام البرقاوي) الذي كان من أبرز تلاميذه في الأردن أحمد فضل نزال الخلايلة المتحدّر من قبيلة بني حسن إحدى أكبر القبائل الأردنية،

(10) حول كتبه ومواقفه، انظر موقع منبر التوحيد والجهاد: www.tawhed.ws

وهو الذي سيعرفه العالم لاحقاً باسم "أبو مصعب الزرقاوي". كذلك لعب عمر محمود عثمان أبو عمر المعروف باسم "أبو قتادة الفلسطيني" دوراً هاماً في الدعوة لهذا التيار، وهو انتسب في بداية حياته إلى جماعة التبليغ والدعوة، ثم نشط في الاتجاه الفكري السلفي في الأردن، وتقرّب من الشيخ السلفي الشهير ناصر الدين الألباني، ثم ما لبث أن اختلف معه لتمسكه بالسلفية المدرسية. أسّس بعد ذلك حركة "أهل السنة والجماعة"، سافر بعدها إلى أفغانستان، ثم استقر في بريطانيا لاجئاً عام 1995، وهناك لمع نجمه كمنظّر سلفي جهادي وداعية حركي لعدد من الجماعات الإسلامية المقاتلة، وتحوّل مفتياً ومفكّراً لها، ولا سيما منها تلك التي في شمالي إفريقيا، كالجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا.

ما يميّز السلفية الجهادية عن غيرها من السلفيات، ليس إعلانها جاهلية المجتمعات المعاصرة كلها، وليس إعلانها كفرانية النظم التي لا تحكم بما أنزل الله، بل إعلانها الصريح أنّ الجهاد المسلح سبيل أوحد للتغيير. لذلك هي ترفض أيّ طريق آخر لإقامة نظام الخلافة الإسلامية، كالدخول في البرلمانات أو التربية والتثقيف والثورة الجماهيرية السلمية أو إشاعة الوعي الإسلامي. هذا المنهج القتالي المسلّح كما يقرّره غالبية رموز هذا التيار "لا حِيَدة عنه إلى الوسائل السلمية الأخرى لأنه حكم شرعي وقع بالنص والإجماع".

- السلفية الجامية... المدخلية: السمع والطاعة

ولدت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحديداً، لذلك توصف أحياناً بسلفية المدينة وأحياناً بالسلفية المدخلية وغيرها من الأسماء، وكلها تشير لاتجاه سلفي واحد، شهد ولادته على يدي محمد أمان الجامي الذي كان يدرس في تلك الجامعة وحيث كان يقيم هناك عدد من رموزها، استفاد الجامي من صحوة علم الحديث على يدي الشيخين الراحلين الألباني وعبد العزيز بن باز أثناء تدريسهما في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة التي كان يرأسها الأخير فترة من الزمن. يمكن القول إنّ الجامية تبلورت في الأساس كرد فعلٍ على صعود السرورية التي مثّلت الهجوم النظري والعملي

لأدبيات الإسلام السياسي المشرقية على السلفية المهزومة حينئذٍ، والاندماج بها. لذلك لم يكن غريباً أنّ أوج صعود الجامية هو الفترة نفسها التي شهدت صعود السرورية حين رفضت الأخيرة بشدة الاستعانة بالقوات الأجنبية لتحرير الكويت، حيث رأت الجامية في هذه المواقف خروجاً عن طاعة ولي الأمر وخروجاً كذلك عن المنهج السلفي. يتسم التيار الجامي في أدبياته بتمسكه بمنهج "الجرح والتعديل"، فهذا التيار يصرّ على اتهام الجماعات الأخرى وكشفها أو جرحها دون إعذارٍ لها أو صمتٍ عنها، من هنا تميّزت كتابات منظّري هذا التيار كربيع المدخلي ومقبل بن هادي الوادعي ومحمود الحداد وغيرهم الذين أخرجوا العشرات من المؤلفات في اتهام الجماعات الأخرى، وتعرية رموزها ورفض كتاباتها وأطروحاتها حول التنظيم الحزبي وإقامة دولة الإسلام، فضلاً عن فضح كل ما تراه من شُبَهٍ عَقَدية أو قبورية في فكر تلك الجماعات، مع تأكيدها أنّ هذه الجماعات ما هي إلا دعوات الباطل في مقابل دعوة الحق التي تتماهى معها الجامية، حيث تتحقق الشروط فيها وتضع المعايير التي تتمايز بها عن دعوات أو جماعات الباطل.

إشكالية المنهج السلفي:

وبغض النظر عن المراحل التي انتعشت فيها السلفية، فهي تحركت على الدوام ضمن مشهد معرفي رسم أصول التفكير وقواعد السلوك داخل فضائه.

التاريخ بالنسبة الى السلفية هو إحالة إلى "أفضل العصور وأولاها بالاقتداء والاتباع" فالماضي هو المنطلق والمرجع، ولا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثّل التجارب والخبرات، فالتاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع خبراتها ووعيها، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعمد إلى تأسيس منهج يقنّن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحوّل الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة أيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر وفق صورة مثالية مقتطَعة من الماضي.

وهكذا تصبح "القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة عملاً بالحديث

النبوي المصنف في الصحاح: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". هؤلاء هم السلف في أفضل العصور، والأصلح للاقتداء بعد الرسول ﷺ هم الصحابة، هنا يكمن النموذج المثالي الذي يجب أن يقتدى به وأن يصبغ عليه صورة القداسة، حتى ولو أدى ذلك إلى "خيانة التاريخ"، فالسلف الصالح اختلفوا وتصارعوا وتساجلوا وتوزّعوا في اتجاهات ومواقف متعددة وهم ليسوا كتلة واحدة كما قد توحي عبارة "السلف الصالح". لذلك يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلافات الصحابة لا يصحّ الخوض فيها، بل يجب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه الرجال وتبييض التاريخ، وطمس بعض الوقائع والقفز فوق الأحداث، مما يؤسّس لمنهج انتقائي يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية كما يرغب بها هؤلاء وليس كما هي بالفعل، كحالة جدل تاريخي يجب الوعي بها واكتساب الخبرة منها.

بعد الصحابة يأتي التابعون "الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم "بعدهم يتقدم تابعو التابعين" إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة، حيث بدا في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً". هكذا يؤسس صاحب كتاب إعلام الموقّعين لقاعدة منهجية سلفية تقول: "فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب. فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين"[11]. هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ من إحالةٍ هدفُها الاعتبار والفهم إلى تعلق بـ"النموذج" وتقديس لرجالاته، باعتبار المرحلة تلك، هي النموذج المتحقّق والمفقود. هذه المنهجية تنظر إلى التاريخ في سيره اتجاهاً انحدارياً، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضّلة أخذت مراحل الانحدار تتسارع وتزداد كلما افترق المسلمون شِيَعاً وأحزاباً مبتعدين عن الإسلام كما فهمه السلف وطبقوه عقيدة وشريعة وأخلاقاً.

---

(11) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج 4، ص 118.

هذه المنهجية السلفية التي ترسم العلاقة بالمرحلة التأسيسية للإسلام هي التي تفسّر لنا قوة حضور الماضي في الذهنية المعرفية للحركات الإسلامية المعاصرة، حيث لا تزال الجزئيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تتغلب على الكيفيات وتفرض نفسها على العقل الإسلامي لتزيد من إرباكاته، والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو الأفضل أسير التاريخ والماضي يذبل الإبداع ويغلب التقليد والاتباع.

مأزق هذه المنهجية السلفية أنها انتقائية فضلاً عن أنها تاريخية، فبعد الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينتقون الإمام ابن عبد الله أحمد بن حنبل من بين الأئمة الأربعة الذي يعتبر مؤسّس هذا التيار ومنظِّره الأول، ويتابعون مع سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرجعية الأولية في المنهجية السلفية. ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن مع المنظّر الثاني للسلفية ابن تيمية بمعيّة تلميذه ابن قيم الجوزية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب وباقي التيارات التي نهجت على نهجه. ولا جدال في أنّ هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أنّ الانتقائية تحرمنا وتحرمهم من الاطلاع على ما أنتجه رجالات عظماء أسّسوا مناهج عديدة للنظر والتدقيق والتحليل لا تقلّ علماً ولا جهاداً ولا تأثيراً، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم.

الآخر والموقف منه يمثِّل المأزق الثاني وهو نتيجة طبيعية للمنهج الانتقائي، ويؤدي في تداعياته المنطقية إلى بناء منظومة فكرية إقصائية واستبعادية، تتحوّل السياق الديني إلى نزعة تكفر "الآخر" المخالف، مسلماً كان أم غير مسلم، وهي نزعة تخلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانت منه الأمة في مراحل متعددة.

يقود هذا المأزق في استلهام التاريخ الانتقائي تجاه الآخر للحفاظ على الهوية إلى الانغلاق على الذات وهو حل شكلي هروبي، ذلك أنّ الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة في استرجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبداً.

إنّ مقولة "العودة" إلى الماضي تُحدث في اللاوعي شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى أنّ الإسلام تحقّق كلياً في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقّق وتكراره من جديد.

النص في المنهج السلفي أيضاً اتخذ منحى التشدد والضبط، ذلك أنّ العودة إلى النص الشرعي يمكن أن تعتبر في حد ذاتها نقلة نوعية في منهجية التفكير، لأنها تحرّر العقل الإسلامي من ثقل النصوص الفقهية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها، بل تزيل عنها وهم القداسة الذي تلبَّسته، دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية، وهو ما عبّر عنه الإمام مالك في مقولته الشهيرة "كلكم رادّ ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر".

تتضمن مسألة العودة إلى النص بعداً تجديدياً لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النص القرآني والسنة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، دون وساطة السابقين، بما يؤدي عملياً إلى جدل النص والواقع المعاش من خلال استنباط معانٍ جديدة له. لكن المشكلة أنّ السلفية تشدّدت في التعامل مع النص وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجّس في الرأي وإعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة، وعليه تمّ توسيع مفهوم النص الشرعي ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت، وكان أحمد بن حنبل يقول: "الحديث الضعيف أقوى من الرأي". بل إنّ الأمر بلغ إلى الوقوف عن ظواهر النصوص رفضاً للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة[12].

هذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلقٍّ وأخذ جامدة أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه باحثة عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعاش. المنهجية النصوصية تحوّل العودة إلى النص، عودة إلى فهم النص كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين (السلف الصالح)، مما يؤدي إلى تقييد النصوص

---

(12) صلاح الدين الجورشي: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص214.

بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

العقيدة عند السلفية اكتسبت أيضاً بعداً مركزياً في المبررات التأسيسية لنشأتها، فهي تقدّم نفسها دعوة للدفاع عن نقاوة العقيدة وصفائها، بدءاً بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب، وبالرسول اتباعاً واقتداء، وصولاً إلى كيفية التعبّد بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا لعبت دوراً تحررياً هاماً من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل التي سادت في مراحل متطاولة، كعبادة القبور والتبرك بالموتى والاعتقاد في السحر والخوارق والخرافات وتشويه صورة العلاقة بالله وبالرسول، وهي مظاهر لا يزال الكثير منها سائداً حتى اليوم، يسطّح الذهن ويقدم أنماط لا عقلانية من السلوك والنظر للعقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس واعتمدوها في علاقتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله.

وصراع السلفية مع الصوفية قديم، وما حصل في المغرب في الحرب التي خاضها عبد الكريم الخطابي، وفي الجزائر مع عبد الحميد بن باديس كشف عن العلاقة القوية التي ربطت مشايخ الصوفية بالاستعمار الفرنسي، وأدى إلى مواجهة شملت المجالين الثقافي والسياسي، مما سحب الشرعية عن عدد كبير من الزوايا والمشايخ المؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف وبعض المدن. لكن المأزق تبلور عندما وقفت السلفية عند حدّ الدفاعات العقائدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي لم يتطوّر باتجاه إعادة إنتاج علوم متجدّدة للدين وأصول الفقه والتربية في ضوء حركة الواقع المتغير والمعاش وقوانين الطبيعة والمجتمع.

وهكذا أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقائدي الضيق، مما ضخّم الحساسية العَقَدية لبعض السلفيين فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب كالزِّيّ واللحية وأسلوب الكلام وحدود العلاقة بالمرأة وكيفية دخول البيوت وطريقة تناول الطعام أو الجلوس ...الخ.

وبدل أن تنتج الحالة السلفية كعملية لتطهير وتبسيط العقائد، حالة تحرّر وانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت الفرز

العقائدي إلى جانب الفرز الحاصل سياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى تعميق التجزئة، في الوقت الذي رمت المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو للمفاصلة والتميّز بكل الوسائل لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي، أن ينقسم الناس إلى فسطاطين، الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما.

السلفيات المعاصرة اليوم تيارات عدة تجمعها منطلقات عقدية وفقهية، وتفرّقها رؤى واجتهادات وقراءات تتعلق أكثر ما تتعلق بتنزيل الأحكام على الواقع، وهي تعبِّر عن نفسها بحركات وجمعيات وأطر ناشطة في العالم الاسلامي، ولكلّ تيار منها شيوخه ورموزه، حتى أصبحت بعض هذه التيارات تُنسب الى هذه الرموز.

في الخلاصة نشهد في هذا المجال تدرّجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاثة التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومكافحة التصوف والتوسل، ومنع كلّ الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع محمد بن عبد الوهاب.

"القاعدة": استراتيجية الهَرَم المقلوب

هشام عليوان(*)

المقدمة

إنّ "القاعدة" تعبير دقيق عن كيان شديد المرونة صلب النواة، انطلق عام 1988 كأوسع من تنظيم وأقل من تيار، وهو اسم على مسمى مائع قابل للزيادة والنقصان. ومع تفجيرات 11 أيلول (سبتمبر) 2001 في الولايات المتحدة، ازداد الاسم غموضاً وصار أشبه بأُحجية غير قابلة للحلّ، رغم محاولة توضيح المعنى لاحقاً عبر تركيب الاسم ليصبح "قاعدة الجهاد" على أنه ثمرة الاندماج بين "القاعدة" ذات الأغلبية السعودية اليمنية وتنظيم الجهاد المصري(1)، بما يتجاوز حال التحالف العضوي بين التنظيمين ضمن الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين التي أعلنها أسامة بن لادن عام 1998.

ورغم الإجراءات الصارمة لقبول الأعضاء وخضوعهم لأنظمة تدريبية وسلوكية خاصة، ومنها السريّة العالية حتى داخل التنظيم نفسه(2)، لم تسعَ

(*) باحث في الفكر السياسي الإسلامي.

(1) ظهر الاسم الجديد عام 2002 في بيانات التنظيم، بعد سقوط دولة طالبان في أفغانستان، لكن يقال أيضاً إن الاندماج تمّ قبل أسابيع قليلة من عملية 11 أيلول (سبتمبر) 2001.

(2) هذا ما تكشفه –على الأقل– الوثائق التي عثر عليها الأمريكيون في أفغانستان خريف 2001، وفي مقر إقامة بن لادن في أبوت آباد بباكستان عام =

"القاعدة" لأن تكون تنظيماً هَرَمياً تقليدياً، ولا أن تتحوّل مع الوقت إلى إطار حزبي ضيّق جاذب للملتزمين طارد للمخالفين. وهي لم تبدأ كتنظيم محلي ولا هي تعمل كذلك، بل تفترضُ أنها جزء عضوي من الأمة وإن كانت تتلبّس دور الطليعة فيها، حتى بدت "القاعدة" وكأنها رأس الحربة في هَرَم مقلوب، حيث تتحمّل العبء عن الأمة وتتحدّث باسم مصالحها دون تكليف أو تفويض، متجاوزةً في ذلك الحكومات والهيئات والحركات.

وقد تجلّت وظيفة الاسم ذي الدلالات الضبابية بعد الضربات الشديدة التي تعرّضت لها "القاعدة"، فلم يعد الاسم يدلّ بالضرورة على التنظيم المقصود إعلامياً على الأقل، بل استرجع المضمونُ الفكرةَ الأصلية التي انطلق منها المشروع الأول[3]، مع انفكاك ارتباطات قديمة من زمن الجهاد الأفغاني ضد السوفيات[4]. ولاحقاً، عاد نطاق الدلالة ليتّسع مع الوقت بشكل معاكس، مع تطوّر الأحداث، ليضمّ الاسم مكوّنات أخرى (جماعات وأفراداً) كانت قريبة بتفاوت من المشروع دون أن تكون تعبيراتها الأيديولوجية والتنظيمية متطابقة مع ما يدلّ عليه المفهوم المصطلح عليه[5].

= 2011، ونشرها على التوالي مركز مكافحة الإرهاب في الولايات المتحدة المعروف باسم (Combating Terrorism Center).

(3) أي عادت إلى سيرتها الأولى كنخبة عسكرية للتدريب والتجنيد والتمويل في خدمة حركة جهادية محلية تكافح ضد احتلال أجنبي، وهي حركة طالبان خاصة بعد عام 2001، وبعد الغزو الأمريكي للعراق عام 2003.

(4) ابتعد أغلب الأفغان العرب عن "القاعدة" لأسباب مختلفة منها انتهاء الجهاد ضد السوفيات، ومنها الالتزام بنهج عبد الله عزّام، ومنها الاعتراض على مخالفة أمير طالبان الملا محمد عمر لجهة عدم التخطيط لهجمات خارجية انطلاقاً من أفغانستان، ما يعرّض الدولة الوليدة آنذاك للخطر الماحق بسبب اتهامها بإيواء الإرهابيين.

(5) لم تكن كل الجماعات الجهادية العاملة تحت حماية دولة طالبان ملتزمة بالبرنامج الذي أعلنه بن لادن لجهة شنّ الحرب على أمريكا، لأولوية قتال العدو القريب لديها، لكن تداعيات غزو أفغانستان عام 2001، دفعت بعض تلك الجماعات إلى الانضمام إلى "القاعدة"، وأشهر تلك على الإطلاق جماعة التوحيد والجهاد بقيادة أبي مصعب الزرقاوي في العراق.

أما أسامة بن لادن[6]، فأصبح قائداً معنوياً في الأغلب الأعم، بؤرة رمزية شديدة الكثافة. وهو وإن لم يَعُد يدير شؤون "القاعدة" يوماً بيوم، أو عملية فأخرى، لكن بقاءه على قيد الحياة لأطول مدة ممكنة بعيداً عن عَسَس الاستخبارات وذراع القوات الخاصة، بثّ في شرايين "القاعدة" دفقات معنوية لا يستهان بها، لا سيما على مستوى التحريض والتجنيد والتمويل، وتلك المجالات الثلاثة ذات بُعد حيوي ومتعاضد، فيما مؤدّى الاستراتيجية

(6) هو ابن المقاول الشهير محمد بن عوض بن لادن الذي عمل حمّالاً في ميناء جدة القديم بعيد مجيئه من حضرموت اليمنية في حدود 1930، قبل أن يصبح أهم مقاولي المملكة العربية السعودية، بفضل جرأته وتعهده المشاريع الصعبة وتنفيذها حيث كسب ثقة الملك عبد العزيز وخلفائه. ومن أهم المشاريع التي تولاها توسعة الحرم المكي والمسجد النبوي، كما تكفل بإعادة بناء المسجد الأقصى بعد حرقه على يد صهيوني أسترالي عام 1969. ولد أسامة عام 1377هـ –1957م، لأم سورية، وهو الثالث والأربعون من حيث الترتيب، والحادي والعشرون من بين الذكور. عاش في جدة ودرس فيها حتى تخرّج من جامعة الملك عبد العزيز في الإدارة العامة، وقيل إنه يحمل شهادة في الهندسة المدنية، وفي الجامعة تعرّف إلى محمد قطب حيث كان يدرّس مادة الثقافة الإسلامية. تزوج من أقارب أمه وهو في سن السابعة عشرة وأنجب من زوجته الأولى معظم أبنائه. تتسم المرحلة الأولى من حياته بالغموض، لكن ما من شك أن صدام الإخوان المسلمين مع النظام البعثي في سوريا أواخر السبعينات كان له أثره على شخصية أسامة، لقرابة الدم من ناحية الأخوال، ولأن كثيراً من المهاجرين الإخوان لجأوا إلى المملكة للعيش فيها وفيهم علماء كبار. فما أن اجتاح الجيش السوفياتي أفغانستان أواخر عام 1979 حتى انتقل إليها وبدأ عمله في الإغاثة ليصبح فيما بعد ممولاً للجهاد وداعماً لوجيستياً، ثم مؤسّساً لمعسكرات خاصة للمتطوعين العرب، وأخيراً قائداً لتنظيم القاعدة عام 1988. ومن تلك اللحظة تبدّلت حياة أسامة بن لادن رأساً على عقب مبتعداً عن الأسرة الثرية وأعمالها الناجحة في المملكة، وليكون تدريجياً رمزاً للإرهاب العالمي، بعد لجوئه إلى السودان عام 1991 ثم عودته إلى أفغانستان عام 1994، وإعلانه الجهاد ضد الأمريكيين عام 1996، وتشكيله الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين عام 1998، وتشجيعه للعمليات الكبرى ضد مصالح أمريكية في كينيا وتنزانيا عام 1998، وضد المدمرة الأمريكية بعدن عام 2000، وأخيراً الهجوم على برج التجارة العالمي في نيويورك والبنتاغون في واشنطن عام 2001. قُتل في 2 أيار (مايو) عام 2011، في مقره السري بمدينة أبوت آباد البعيدة حوالي 60 كيلومتراً عن العاصمة الباكستانية إسلام آباد، على يد مجموعة من القوات الخاصة البحرية الأمريكية بعد مطاردة شرسة دامت أكثر من عقدين.

المفترضة لـ"القاعدة" أن تستمر عمليات الفرز والضمّ والتوسع من داخل الإطار إلى خارجه وبالعكس، من أجل أن تستوعب الفكرة مجمل السلفيين الجهاديين أولاً، ثم السلفيين التقليديين ثانياً، والإسلاميين الحَرَكيين ثالثاً، أي وفق الاتجاه الطبيعي للدوائر المتباعدة التي يُحْدثها سقوط الحجر في بركة مياه راكدة من المركز إلى الهوامش (انظر الشكل رقم 1)، حتى تَسَع الأمة كلها أو عمومها في نهاية المسار. على أنّ هذا ليس حتمياً، إذ اصطدمت "القاعدة" في مناسبات عدة بالدوائر السلفية القريبة منها (تقليديةً أو جهادية) فقاومتها بشدة، فضلاً عن التيار الإسلامي الأوسع، فيما وجدت أحياناً قبولاً سهلاً غير متوقع في الدوائر الأبعد، بل لدى غير المتديّنين أصلاً أو وسط المسلمين حديثاً، فتحوّل هؤلاء بقفزة نوعية هائلة من حياة غارقة في اللهو والعبث إلى أقصى الطرف الآخر.

ولَئِن كانت "القاعدة" مجرّد فكرة تجنِّد أشخاصاً وتسخِّر موارد، فمن الحريّ أن لا يكون التنظيم المفترض سوى شكل بالغ الهشاشة في أقل تقدير لا يقوى على الضغوط العسكرية والأمنية المباشرة، فيتفتّت إلى مكوّناته الأولى. أما في أفضل الأحوال، فهو نواة صغيرة جداً، لكن صلبة وعنيدة جداً، مكوّنة من الدعاة المتحمّسين والخبراء العسكريين الشديدي المِراس، القادرين في أحوال ملائمة على تشكيل جسم عسكري وأمني وإعلامي ضارب، متعدّد المهام والأجناس، مفارق للحدود واللغات، ومتجاوز للخلافات التكتيكية التي هي مجرّد تفاصيل في التيار الجهادي العام. وعلى هذا، فإن تنظيم القاعدة، وهو الاسم العفوي الذي سيصبح اسم الشهرة غير القابل للمحو أو الاستبدال بأيّ أسماء أخرى، مختلف في ظروف نشأته وأهدافه وأساليبه وطُرُق تطوّره عن أيّ تنظيم أو حركة أو جماعة، سواء أكانت إسلاميةً أم لا، سلفيةً أم لا.

لكن ما معنى "القاعدة"؟ وما مغزى الاسم؟ وما صحة نسبته؟ هل برز الاسم مترافقاً مع لحظة التأسيس أم متراخياً عنها؟ هل هو الاسم الإعلامي أي اسم الشهرة وتبنّاه التنظيم لاحقاً أم هو اسم أطلقته الأجهزة الأمنية الأمريكية للتمييز بينه وسواه من التنظيمات ذات المنبع الأيديولوجي الواحد أو المتشابه؟ وهل توجد علاقة بين الاسم والمسمى مما يرجّح ولو مؤقتاً

فرضية الاسم المختار عن قصد ووعي بالمهمة الملقاة على عاتق التنظيم، أم أنّ كلمة (القاعدة) حمّالة الأوجه لغوياً واصطلاحياً[7]، قد تطابقت من غير قصد مع التنظير الأصلي للقاعدة المسلمة، ابتداء مع سيّد قطب[8] وأخيه محمد[9]،

(7) القاعدة في اللغة: الأساس، وجمعها قواعد، سواء كان الأساس حسياً كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين أي دعائمه. والقاعدة في الاصطلاح: قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها، واختلف الفقهاء في تعريف القاعدة الفقهية، والسبب في اختلافهم هو: هل تعتبر القواعد كلية أو أمراً كلياً؟ لأن الكلية هي الحكم على جميع الأفراد فرداً فرداً أي الحكم على كل جزء من أجزاء القاعدة فلا يخرج عن القاعدة أدنى شيء، أما الكلي فهو الحكم على المجموع أو الحكم الأغلبي فيخرج عن القاعدة بعض الأمور، وهذا هو الصحيح لأن بعض الجزئيات قد تشذّ وتخرج عن القاعدة، انظر: عبد الله جاسم كردي، القاعدة الفقهية: العادة محكمة وتطبيقاتها في فقه الزواج.

(8) هو سيّد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (9 تشرين الأول/أكتوبر 1906–29 آب/أغسطس 1966م) كاتب وأديب ومنظّر إسلامي مصري، كان عضواً في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيساً لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمين. وُلد في بقرية موشة وهي إحدى قرى محافظة أسيوط. يعتبر من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحركات الإسلامية منتصف القرن الماضي، له مؤلفات وكتابات أدبية وفكرية تتوزّع نوعياً على مرحلتين ما قبل انضمامه إلى الجماعة وما بعدها. التحق بجماعة الإخوان المسلمين بعد سنوات قليلة من اغتيال البنّا، منتقلاً من موقعه كأحد المقربين من الضباط الأحرار إلى موقع خصمهم اللدود. فاعتقل وعُذّب بعد حادثة المنشية (محاولة اغتيال عبد الناصر) عام 1954، ولم يفرج عنه سوى بعد عشر سنوات، ليعود إلى المعتقل مرة أخرى، ويُحكم عليه بالإعدام شنقاً عام 1966.

(9) هو أخو سيّد قطب وظلّه وشارح أفكاره عبر سلسلة طويلة من الكتب الفكرية التي طبعت الحركة الإسلامية المعاصرة بطابعها رغم عدم اندراجه رسمياً في جماعة الإخوان المسلمين. ولد عام 1919، وفي القاهرة بدأ الفتى محمد دراسته، فأتمّ المرحلتين الابتدائية والثانوية، ثم التحق بجامعة القاهرة حيث درس اللغة الإنكليزية وآدابها، وكان تخرّجه منها عام 1940. تابع الدراسة في معهد التربية العالي للمعلمين فحصل على دبلومها في التربية وعلم النفس. يقرّ محمد أن أعظم الناس تأثيراً في حياته كلها هو أخوه سيّد، الذي كان يتقدّمه في السنّ، فهو الذي أشرف على تعليمه وتوجيهه وتثقيفه، وكان بالنسبة إليه بمثابة الوالد والأخ والصديق. ويقول: "لقد عايشت أفكار سيّد ـ رحمه الله ـ بكل اتجاهاته منذ تفتح ذهني للوعي، ولما بلغت المرحلة الثانوية جعل يشركني في مجالات تفكيره، ويتيح لي فرصة المناقشة لمختلف الموضوعات، ولذلك امتزجت أفكارنا =

ومروراً بعبد الله عزّام[10]، وانتهاء مع أسامة بن لادن؟ وما علاقة "القاعدة" كفكرة أو كتنظيم بالمجاهدين العرب في أفغانستان، المعروفين إعلامياً

= وأرواحنا امتزاجاً كبيراً، بالإضافة إلى علاقة الأخوة والنشأة في الأسرة الواحدة، وما يهيئه ذلك من تقارب وتجاوب". اعتقل محمد وعُذّب عندما اعتقل سيّد في الستينات من القرن الماضي، وبعد خروجه من السجن هاجر إلى السعودية، فانخرط في التعليم الجامعي حيث أشرف على عدد من رسائل الدكتوراه فتأثر به جيل كامل من أبناء الصحوة الإسلامية. وكان أسامة بن لادن أحد طلابه في جامعة الملك عبد العزيز بجدة في مادة الثقافة الإسلامية، وكانت آنذاك مادة إلزامية في الجامعات السعودية. وإذا كان سيّد قطب هو الملهم الأول للجماعات الإسلامية، والجهادية منها على وجه الخصوص، فإن أخاه محمد صاحب مدرسة إسلامية متميزة تقف في منتصف الطريق بين التغيير السلمي عبر صناديق الاقتراع (نهج الإخوان) والتغيير بالقوة عبر الخروج على الحُكّام (نهج التيار الجهادي).

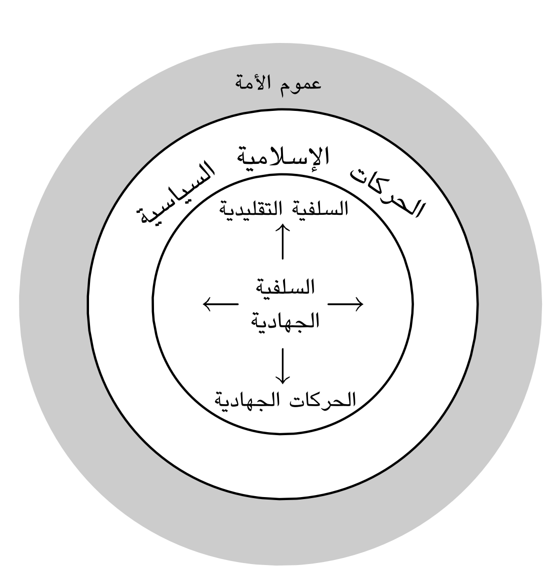
(10) ولد عبد الله عزام في قرية سيلة الحارثية التابعة لبلدة جنين في فلسطين عام 1360هـ–1941م. تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي في مدارس طولكرم. واصل تعليمه بكلية "خضورية الزراعية" ونال منها الدبلوم بدرجة "امتياز" ثم عمل في سلك التعليم. انتسب إلى كلية الشريعة في جامعة دمشق، ونال منها شهادة الإجازة في الشريعة بتقدير جيد جداً عام 1966. لكنه هاجر إلى الأردن بعد هزيمة 1967 حيث شارك في عمليات مقاومة الاحتلال الإسرائيلي من (قواعد الشيوخ) التي أنشاتها منظمة التحرير الفلسطينية بالتنسيق مع الحركة الإسلامية في الأردن، وكان عزام أميراً لقاعدة بيت المقدس. خاض معارك عدة منها معركة الحزام الأخضر ومعركة 4 حزيران (يونيو) 1970، ثم معركة سيّد قطب. انتسب إلى الأزهر فحصل على شهادة الماجستير في أصول الفقه بتقدير "جيد جداً" وعاد إلى الأردن ليعمل مدرّساً في كلية الشريعة بعمان، وبُعث من قبل الكلية إلى الأزهر للحصول على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه حيث نالها في فترة قياسية وبدرجة الشرف الأولى، وفي مصر تعرّف إلى عائلة سيّد قطب وعرف الكثير عن حياته. في عام 1980 صدر قرار الحاكم العسكري الأردني بفصله من عمله في الكلية، فانتقل إلى السعودية للتدريس في جامعة "الملك عبد العزيز" بجدة. أعير إلى الجامعة الإسلامية الدولية بإسلام آباد للتدريس حسب طلبه ليكون قريباً من الجهاد الأفغاني، بعد انتهاء مدة الإعارة رفضت جامعة "الملك عبد العزيز " تجديد العقد، فقدّم استقالته وتعاقد مع رابطة العالم الإسلامي. بدأ الشيخ في العمل مع المجاهدين الأفغان عام 1982، وأسس عام 1984 "مكتب الخدمات". ثم قدّم استقالته من الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، وتفرّغ للجهاد الأفغاني. وفي 1989/11/24 وبينما كان في طريقه إلى مسجد "سبع الليل" في بيشاور لإلقاء خطبة الجمعة انفجرت بسيارته عبوة ناسفة فقُتل.

بـ"الأفغان العرب"؟ وهل بن لادن امتداد لعبد الله عزّام أم انقطاع عنه؟ واستطراداً، هل تضمّ "القاعدة" عشرات الآلاف من مختلف الجنسيات الذين تدرّبوا في أفغانستان خلال قتال السوفيات، ومعهم أعداد غير محدّدة ممن تقاطروا إلى "القاعدة" في مراحل لاحقة بعد الانسحاب السوفياتي وسقوط النظام الشيوعي في كابل، أم لا تحوي سوى عشرات أو مئات ممن بايعوا قائدهم الجديد بعد اغتيال عزّام، فيما تفرّقت غالبية "الأفغان العرب" في أنحاء المعمورة، وانقطعت صلتهم نهائياً بالمشروع الجهادي؟ وهل "القاعدة" أخيراً إطار هيكلي تنصهر فيه الجماعات المتشابهة المنبت والهدف والأسلوب، أم هي غطاء فضفاض لمجموعات متفاوتة في التشدّد وكذلك في الأسلوب؟ وبعد قتل بن لادن في باكستان في 2 أيار (مايو) 2011، وتزامن ذلك مع ثورات الربيع العربي، هل نشهد انقلاباً في استراتيجية "القاعدة"، وقوفاً للهَرَم من وضعه المعكوس، أيّ من أولوية ضرب العدو البعيد إلى استهداف العدو القريب (ليبيا مثالاً)؟ وبعد أن كانت "القاعدة" تسعى قبل ذلك لأن تكون طليعة الأمة، فما دورها الآن وقد اضطلعت الجماهير بدورها الطبيعي في التغيير؟

إنّ مجال هذا البحث ينحصر في استقصاء الجِذْر الفكري والأيديولوجي لـ"القاعدة" في الأدبيات السائدة للحركة الإسلامية عامة، منذ منتصف القرن العشرين، من أجل رصد التطوّر المفهومي للتغيير ومساراته ووسائله عبر سلسلة مترابطة فكرياً وشعورياً من سيّد قطب إلى أسامة بن لادن وما بينهما. ويهدف البحث إلى إثبات الفَرَضية القائلة بأن "القاعدة" كفكرة أصلية على الأقل، هي امتداد طبيعي لمسار الحركة الإسلامية عموماً في مرحلة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية، وهي كذلك استجابة مباشرة للتجارب الأليمة والانتكاسات المدمّرة التي مرّت بها الحركة الإسلامية في مواجهة الأنظمة الحاكمة. لكن هذا المسار لم يكن حتمياً أو ضرورياً، إذ كان ممكناً إزاء التحديات ذاتها أن يتحوّل إلى اتجاه مختلف، لولا العوامل الخارجية التي كان لها دور حاسم في ظهور الصيغة التنظيمية الأخيرة. أما المنهج المتوائم مع طبيعة الموضوع، فهو تحليل المضمون لأبرز نصوص منظّري الحركة الإسلامية بشكل عام، والمقارنة فيما بينها بما يدلّ على

تطوّر الفكرة نفسها من داخل أدبيات الحركة الإسلامية نفسها، مع تأثّرها بالوقائع والأحداث والتجارب، حتى لحظة التشكّل النهائي على صورة تنظيم أممي غير مسبوق في أهدافه وأساليبه، وغير معهود في استراتيجياته وتكتيكاته.

ويتألّف البحث من مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة، ففي المقدمة طرحٌ عام لجملة الإشكاليات والأسئلة المطروحة، وفيما يتناول المطلب الأول ظروف النشأة الأولى للتنظيم وملابساتها مع محدودية المصادر المتاحة بشأن تلك الفترة، وسريّة العمل من جانب المؤسّسين، فإن المطالب الأخرى تَسْبُر الأصول الأيديولوجية للتنظيم مع استكشاف الفروق في تشخيص الطليعة الإسلامية التي تتولى عبء التغيير ومهمة بناء المجتمع والدولة. أما الخاتمة فتعرض الاستنتاجات بخصوص نشأة مفهوم "القاعدة"، ودور الأدب الحَرَكي العام كما تجارب الواقع المعاش في إنضاجه، وتشكيل مضامينه الفكرية والتنظيمية والاستراتيجية.



الشكل رقم (1)

المطلب الأول: تأسيس "القاعدة"

لعلّ تنظيم "القاعدة" هو الأول من نوعه في التاريخ، ليس فقط من حيث استهدافه القوة الأولى في العالم بهذه الطريقة الصارخة، باستخدام طائرات مدنية ضد أبراج تجارية، بل لاعتماده الغموض المطلق في الإعلان عن نفسه، فكانت أعماله تسابق أقواله، وكان اسمه من الألغاز غير المفهومة، حتى كثرت التكهّنات، واضطربت آراء الباحثين في تحديد مغزاه الحقيقي. فالباحث السريلانكي روهان غونراتنا (Rohan Gunaratna)[11]، يعتقد أنّ "القاعدة" هي التطبيق العملي لفكرة أطلقها عبد الله عزّام قبيل أشهر من التأسيس الأول حيث جاء الاسم مستلهَماً من تنظيره لما سمّاه بـ"القاعدة الصلبة"[12]، وسار على منواله كثير من الخبراء في شؤون الإرهاب. وبرّر غونراتنا عدم استخدام اسم القاعدة إطلاقاً في كل البيانات الصادرة عن التنظيم، وإلى حين وقوع هجمات 11 أيلول (سبتمبر) 2001، بالسريّة الشديدة التي التزمها كأسلوب عمل، حيث استخدم أسماء أخرى، مثل الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين [والجيش الإسلامي لتحرير المقدّسات]، رغم أنّ التنظيم لم يكن يرغب بالتأكيد أن يبقى مجهولاً[13].

بالمقابل، ينظر جايسون بيرك (Jason Burke)[14] إلى التنظيم بطريقة مختلفة، فلو كان موضوع البحث تنظيماً تقليدياً له قائد مطاع وأنصار

---

(11) هو أستاذ جامعي ومتخصّص بشؤون الإرهاب الدولي، وقد عمل في مركز دراسات الإرهاب والعنف السياسي في جامعة سانت أندروز باسكوتلندا، كما عمل في قسم تجنّب الإرهاب في منظمة الأمم المتحدة، واستطاع من موقعه إجراء مقابلات دامت مئات الساعات مع أكثر من 200 إرهابي وبينهم أعضاء في "القاعدة"، خلال خمس سنوات، في بلدان شتى في آسيا وإفريقيا والشرق الأوسط، حيث التقى قيادات من مختلف المراتب في جماعات جهادية، واستطاع الوصول إلى معتقلين بشبهة الإرهاب باعتباره مستشاراً أمنياً لعدد من الدول.

(12) Rohan Gunaratna, Al-Qaida au Coeur du premier réseau terroriste mondial, traduit de l'anglais par Laurent Bury, AutrementFrontières, 2002, p.7-8.

(13) Ibid., p.7.

(14) كاتب بريطاني، مراسل صحيفة الغارديان والأبزرفور في جنوبي آسيا، وله مؤلفات متخصّصة عدة، مثل "القاعدة، القصة الحقيقية للإسلام الراديكالي" =

يتّبعون الأوامر، فلا وجود إذاً لـ"القاعدة"، لكن المسألة أكثر خطورة وتعقيداً، بحيث لا توجد عبارة ملائمة للتوصيف والتصنيف، حتى كأن استخدام لفظ القاعدة هو للعجز عن اجتراح اسم آخر[15]. ويقول بيرك إنّ بن لادن قرّر عام 1988 في مدينة بيشاور الباكستانية مع عدد من المقرّبين منه تنفيذ اقتراح عزّام بخصوص تأسيس جيش إسلامي أممي يتولى الدفاع عن المسلمين المضطهدين في أيّ مكان من العالم، وكان السوفيات قد أعلنوا عن رغبتهم بالانسحاب في ذلك العام، وبدأت تتلاشى وحدة الهدف التي جمعت المجاهدين العرب خلال تلك السنوات. فكانت البداية ببضعة عشر رجلاً لا يمكن تمييزهم من بين الوافدين إلى باكستان وأفغانستان في تلك الفترة، والذين يتجمّعون ثم يتفرّقون في أوقات مختلفة. لكن هؤلاء الأوائل لم يسمّوا أنفسهم في تلك المرحلة بهذا الاسم، رغم أنّ أتباع بن لادن كانوا يُعرفون مطلع 1990 بأنها جماعة القاعدة[16]، فيما لم تحتوِ "موسوعة الجهاد" التي وُضعت في باكستان ما بين 1991 و1993، وتضمّ في مجلداتها الإحدى عشرة زبدة التجربة الأفغانية من حيث الأساليب والتقنيات القتالية، أيّ إشارة إلى "القاعدة"، فهي في المقدمة تمدح عزّام وبن لادن، وتذكر "مكتب الخدمات" الذي كان بإدارة عزّام[17]، حيث تمثّلت مهمته باستقبال المتطوعين والقيام بأعمال الإعلام والتثقيف والتمويل والإغاثة[18].

وبعد اغتيال عزّام في بيشاور عام 1989 عاد بن لادن إلى السعودية،

= عام 2004، "وفي الطريق إلى قندهار، رحلات أثناء الصراع في العالم الإسلامي" عام 2006، و"حروب 9/11" عام 2011.

(15) Jason Burke, Al-Qaeda The true story of Radical Islam, Penguin books, London, p.1.

(16) أشار بن لادن في الحوار الشهير الذي أجراه مع مراسل الجزيرة في أفغانستان تيسير علوني عقب بدء الحملة الأمريكية ضد طالبان خريف عام 2001، إلى أن شيوع اسم القاعدة يعود إلى القاعدة العسكرية التي أنشأها هو حيث كان يتدرّب المتطوّعون.

(17) Burke, Al-Qaeda, op. cit. p.3.

(18) انظر: محمود سعيد عزّام، الدكتور الشهيد عبد الله يوسف عزّام، شيخي الذي عرفت، 2012، ص39–46.

ثم انتقل إلى السودان عام 1991 رغم منعه رسمياً من السفر، وبقي فيه حتى عام 1994، حيث عاد إلى أفغانستان في زمن صعود طالبان. وأعلن الجهاد في عام 1996 على الأمريكيين بسبب نزولهم في قواعد عسكرية بالمملكة العربية السعودية إبان حرب تحرير الكويت، ثم أعلن عن تأسيس الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين عام 1998، ولم يُذكر بن لادن في كل تلك المحطات إلا باسمه الشخصي لا على أنه قائد تنظيم اسمه "القاعدة". وبالمقابل لم تذكر الاستخبارات الأمريكية "القاعدة" لأول مرة سوى عام 1996 كاسم مرادف لجبهة الإنقاذ الإسلامية حسب التقرير آنذاك، والتي تهدف إلى دعم المجاهدين في أفغانستان، فيما عُرِف بن لادن في تلك الفترة في الأوساط الدبلوماسية والأمنية الأمريكية على أنه مموّل سابق للجهاد الأفغاني. وإلى مطلع عام 1998 حين جاء في تقرير للخارجية الأمريكية أنّ "القاعدة" هي شبكة عمليات للمتطرّفين السنة. وبعد ضرب السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا في آب (أغسطس) من العام نفسه، تحدّث الرئيس السابق بيل كلينتون عن مسؤولية "القاعدة" كشبكة وليس كتنظيم. وبما أنّ تحقيقات الأمن الفدرالي الأمريكي تستند إلى قوانين تتعامل حصراً مع مجموعات ذات هيكلية محدّدة لتحديد المسؤوليات الجنائية عن أفعالها، فقد اعتمدت على شهادة السوداني جمال الفضل[19] وهو عضو سابق في "القاعدة" في أول محاكمة من نوعها بدأت مطلع عام 2001[20] للتأكيد على وجود تنظيم هَرمَي على رأسه بن لادن[21]. وهذه الشهادة كما

(19) تطوّع في الجهاد الأفغاني عبر مسجد الفاروق في بروكلين أثناء إقامته في الولايات المتحدة منتصف ثمانينات من القرن الماضي، ولاحقاً أصبح مسؤولاً عن المشتريات في تنظيم القاعدة، وكان له دور أساسي في هذا المضمار أثناء مكوث التنظيم في السودان في التسعينات. اكتشف بن لادن اختلاس جمال الفضل لمبلغ قدره 110 آلاف دولار فطالبه به، لكن الفضل فضّل الانشقاق عن القاعدة والعمل كمخبر للاستخبارات الأمريكية.

(20) UNITED STATES OF AMERICA 4 v. S(7) 98 Cr. 1023,5 USAMA BIN LADEN, et al., 6 Defendants, New York, N.Y. 9 February 7, 2001, 10:00 a.m.

(21) Burke, Al-Qaeda, op. cit. p.4-7.

يقول بيتر بيرغن (Peter Burgen)[22] كانت الأساس في وضع تصوّر متكامل عن تنظيم "القاعدة"، وبنيته الهيكلية، ومهام لجانه المتخصّصة[23].

فكيف تأسّست القاعدة إذاً؟ ومن كان المؤسّسون؟ وما كانت الأهداف المرسومة؟

يورد لورنس رايت (Lawrence Wright)[24] رواية هي الأكثر تفصيلاً عن تأسيس "القاعدة" استقاها من ملف يضمّ ملاحظات ورسائل في حاسوب مصادَر في البوسنة، حيث أُطلق على الملف اسم "تاريخ أسامة"[25] إضافة إلى مصادر أخرى. يقول رايت إنّ عبد الله عزّام دعا إلى اجتماع في 11 آب (أغسطس) عام 1988، للتدارس بشأن مصير الجهاد بعد أفغانستان. وكان من بين الحاضرين أسامة بن لادن إضافة إلى أبي حفص المصري (محمد عاطف)[26] وأبي عبيدة البنشيري (أمين علي

---

(22) كاتب وصحافي أمريكي من أصل بريطاني، أجرى المقابلة التلفزيونية الأولى مع بن لادن عام 1997 لحساب شبكة سي أن أن، وهو محلّل الأمن القومي في الشبكة نفسها، ومدير برنامج دراسات الأمن القومي في مؤسسة أمريكا الجديدة، وأستاذ محاضر في عدد من الجامعات الأمريكية. صدرت له أربعة كتب هي: "الحرب المقدسة: داخل العالم السريّ لمجموعة أسامة بن لادن"، عام 2001، و"أسامة بن لادن كما أعرفه"، عام 2006، و"الحرب الأطول: الصراع المستمر بين أمريكا والقاعدة" عام 2011، و"مطاردة رجل: عشر سنوات من البحث عن بن لادن من 9/11 إلى أبوت آباد" عام 2012.

(23) Peter Bergen, Holy War, inside the secret world of Osama bin Laden inc., Phoenix, London, 2002, p. 62-63.

(24) كاتب أمريكي من فريق عمل مجلة النيويوركر، وأستاذ مشارك في مركز القانون والأمن التابع لمعهد نيويورك لدراسة القانون، وهو حائز على جائزة بولتزر للصحافة، وله مؤلفات عدة، لكن كتابه الأشهر لعام 2006 هو: "البرج الآيل للسقوط: القاعدة والطريق إلى 9/11". ورغم أن رايت يؤكد اعتماده على مصادر كثيرة في تاليف كتابه المذكور، إلا أنه يعتبر أنّ القصة الكاملة لـ"القاعدة" لم تُكتب بعد، بسبب منع السلطات الأمريكية الاتصال بعناصر بارزة من التنظيم هي قيد الاعتقال السري أو العلني.

(25) رقم الوثيقة: AFGP-2002-000078

(26) اسمه الحقيقي صبحي عبد العزيز أبو ستة الجوهري، ولد بمصر عام 1958، هو مهندس زراعي مصري من مدينة كفر الدوار بمحافظة البحيرة بمصر، =

الرشيدي)(27) وأبي هاجر العراقي (ممدوح سالم)(28) والدكتور فضل (سيّد إمام الشريف)(29)

= وعمل كضابط احتياط بالجيش المصري برتبة ملازم أول. التحق مطلع الثمانينات بالجهاد في أفغانستان، فنقل خبرته إلى المعسكرات وأشرف على دورات التدريب وكان من ضمن المؤسّسين الأوائل لتنظيم القاعدة، وكان له دور في تقديم الإسناد في معارك مقديشو ضد المارينز الأمريكي بين عامي 1992 و1993. أصبح القائد العسكري للتنظيم بعد غرق أبي عبيدة البنشيري في بحيرة فيكتوريا عام 1995. قُتل في غارة أمريكية بأفغانستان في 2001/11/16.

(27) اسمه الحقيقي علي أمين الرشيدي وكان أمين شرطة بالشرطة المصرية ومدرّب مصارعة بنادي الشرطة بالقاهرة، وكان عضواً في مجموعة نبيل المغربي القيادي المشهور أحد مؤسسي تنظيم الجهاد المصري الذي اغتال السادات بقيادة محمد عبد السلام وعبود الزمر. اعتقل أبوعبيدة البشيري مع نبيل المغربي وعبود الزمر إثر اغتيال السادات عام 1981، وظل في السجن حتى أفرج عنه مع أيمن الظواهري وآخرين عام 1984، وسافر بعدها إلى أفغانستان حيث قاتل في صفوف الأفغان واكتسب خبرات عسكرية واسعة بالإضافة لخبراته السابقة في تنظيم الجهاد المصري، حتى قيل إن خبراته صارت تعادل خبرات لواء جيش، حيث قاد العديد من المعارك الكبرى ضد الجيش السوفياتي في أفغانستان. وعندما سعى بن لادن لتأسيس القاعدة ترك كل الأمور التنظيمية والعسكرية لعلي الرشيدي (أبي عبيدة البنشيري)، حيث ظل يقود القاعدة في أفغانستان ثم في السودان كما قاد أعمالها الاقتصادية الزراعية في السودان إلى أن غرق عام 1995 في بحيرة فيكتوريا بكينيا أثناء إحدى رحلاته لبناء قواعد للتنظيم في إفريقيا.

(28) ولد عام 1958، سوداني من أصل عراقي. شارك في تأسيس القاعدة عام 1988، واحتل فيها عضوية مجلس الشورى. أدار معسكرات التدريب والمضافات في أفغانستان وباكستان، وكان مسؤولاً عن شراء المواد المتفجرة ووسائل الاتصالات. سافر بتكليف من القاعدة إلى ماليزيا والصين والفليبين وألمانيا حيث اعتقل قرب مدينة ميونيخ بألمانيا عام 1998 وسلّم إلى الولايات المتحدة، وهناك حوكم بتهمة الاشتراك في تفجير السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا لعام 1998.

(29) اسمه الحقيقي سيّد إمام الشريف، ولد عام 1950 في مدينة بني سويف جنوبي القاهرة. كان متفوقاً في دراسته حتى تخرّج من كلية الطب بجامعة القاهرة عام 1974 وكان من الأوائل، حيث عُيّن في قسم الجراحة في الكلية نفسها (قصر العيني). اتهم في قضية تنظيم الجهاد الكبرى في 1981 (اغتيال الرئيس أنور السادات) فاضطر للسفر عام 1982 والعمل فترة قصيرة في الإمارات، ثم سافر للخدمة الطبية في الجهاد الأفغاني من عام 1983 حتى 1993 حين أبعدت باكستان المجاهدين العرب فانتقل إلى السودان عدة أشهر، ثم إلى اليمن عام 1994، =

ووائل جليدان[30]. وكان عزّام يهدف إلى تجنيب العرب التورّط في الحرب الأهلية الأفغانية بعد الانسحاب السوفياتي، إذ بعد توزّع المتطوّعين على مختلف المعسكرات التابعة للفصائل الأفغانية المتناحرة، فإنّ أيّ قتال بين الأفغان سيتحوّل إلى كارثة على المجاهدين العرب. لكن الاجتماع كما يبدو من ملاحظات أبي رضا السوري (محمد لؤي بايزيد)[31] كان يحدوه هاجس

= وعمل جراحاً فيها حتى اعتقل هناك في 2001/10/28 في أعقاب أحداث 11 أيلول (سبتمبر) ثم سلمته اليمن إلى مصر عام 2004. وفي السجن أطلق مراجعاته الشهيرة لفكر الجهاد تحت اسم "ترشيد الجهاد في مصر والعالم". ورغم ما قيل إنه كان أول أمير لتنظيم الجهاد المصري قبل الظواهري، إلا أن الشريف ينفي عضويته التنظيمية بأي جماعة، وهو إلى ذلك صاحب كتابي "العمدة في أحكام العدة" و"الجامع في طلب العلم الشريف" وهما من أهم مراجع الحركات الجهادية المعاصرة. لكن منتصر الزيات يقول إن الشريف شارك في تأسيس أول خلية جهادية عام 1968 مع أيمن الظواهري، ثم تولى إمارة جماعة الجهاد التي تكونت في بيشاور 1989، إلا أنه عندما خُيّر بين الشرع والإدارة، اختار العلم الشرعي وترك الإدارة والإمارة طوعاً، انعزل عن الإمارة وهو يمارسها فعلاً فجعل الاختصاص لصديقه ورفيقه الدكتور أيمن الظواهري، انظر: جردية المصري اليوم، السبت 17 نوفمبر 2007 العدد 1252.

(30) ولد عام 1958 في المدينة المنورة، وكان رئيساً لمركز توسكون الإسلامي بولاية أريزونا الأمريكية بين عامي 1984و1985. وفي عام 1986 رحل إلى أفغانستان لقتال السوفيات، وهو من مؤسسي مكتب الخدمات إلى جانب عبد الله عزام وأسامة بن لادن، قبل أن يشارك في تأسيس تنظيم القاعدة عام 1988 حسب ما جاء في كتاب رايت، لكن جريدة الشرق الأوسط تنقل معلومات مغايرة تقول فيها إن جليدان الذي عمل في المجال الإغاثي في أفغانستان وفي البوسنة، اختلف مع بن لادن رافضاً تشكيل تنظيم عربي في أفغانستان. انظر جريدة الشرق الأوسط، الأحد 01 رجب 1423هـ 8 سبتمبر 2002م العدد 8685.

(31) سوري يحمل الجنسية الأمريكية، بدأ دراسة الهندسة في جامعة ميسوري ثم انتقل إلى جامعة أريزونا، وفي عام 1985 قرّر المشاركة في الجهاد الأفغاني، حيث كان شاهداً على ولادة "القاعدة" عام 1988، مدوّناً ملاحظات عن الاجتماع الشهير في 11 آب (أغسطس) من ذلك العام. سافر في السودان وعمل في شركات بن لادن، ومع خروج التنظيم من السودان عام 1994 عاد بايزيد إلى الولايات المتحدة وعمل في منظمة خيرية. تعرّض للاستجواب بعد عمليات عام 1998 و2001، وطُلب منه التعاون في الحرب على الإرهاب، وفي عام 2003 التقى الكاتب لورنس رايت حيث زوده بمعلومات عن نشأة التنظيم. وحسب تقرير الأف بي آي، فإن بايزيد يتحدث الفارسية والصينية والإنكليزية والعربية، وكان =

أساسي هو دراسة الخطوة التالية بعد مرور أكثر من عام على تأسيس بن لادن لقاعدة "مأسدة الأنصار"، وهي أكثر بقليل من معسكر تدريب. وأثناء الاجتماع، قال بن لادن رداً على سؤال: "لستُ سوى رجل واحد، ونحن بدأنا لا كتنظيم ولا كجماعة إسلامية، ومضت سنة ونصف السنة، وكانت فترة تربية وبناء ثقة واختبار للإخوة الوافدين، كما كانت فترة لإثبات الذات أمام العالم الإسلامي. ورغم أني بدأتُ بهذا العمل في أصعب الظروف لكن حققنا مكاسب كبيرة". وبعد نقاش وتداول، جرى اقتراع بين المجتمعين على تأسيس تنظيم جديد من أجل إبقاء الجهاد قائماً بعد انسحاب السوفيات من أفغانستان، وجرى الاتفاق على تدريب 314 شخصاً خلال ستة أشهر. ثم عُقد اجتماع آخر في 20 من الشهر نفسه، لتأسيس القاعدة العسكرية وتشكيل مجلس الشورى واللجان المتخصّصة حيث قُسم العمل القتالي إلى نوعين: مؤقت ودائم، فالمتطوعون العرب عامة يقاتلون في الجبهات الأفغانية حتى نهاية الحرب، أما أفضل المقاتلين فيخضعون لاختبار معيّن قبل ضمّهم إلى "القاعدة" والبقاء في ساحة الجهاد حتى وقت غير محدّد. ولا يعني هذا أنّ "القاعدة" تأسّست منذ ذلك الاجتماع، كما يشير رايت، بل كانت قائمة قبل هذا التاريخ في دائرة أضيق(32).

= من مجموعة أبي مصعب السوري أحد قيادي الطليعة المقاتلة التي اصطدمت مع النظام السوري في الثمانينات من القرن العشرين.

16981200-T1-B24-Various-Interrogation-Reports-Fdr-4298-FBI-Investigation-Source.pdf

(32) Lawrence Wright, The Looming Tower Al-Qaeda and the Road to 9/11, Alfred A. Knopf, 2006, p.131-133.

مع ذلك يؤكد رايت أن هذه الرواية لا تجلو الغموض تماماً، فقد التقى أبا رضا السوري في الخرطوم ونفى وجوده في أفغانستان أو باكستان في ذلك التاريخ، فيما أكد وائل جليدان عبر وسيط أن عزّام هو الذي دعا إلى الاجتماع المذكور، وزوّده بأسماء المشاركين فيه، وكيفية الاقتراع على تأسيس "القاعدة"، وهذه المعلومات لم تكن متوافرة في الملف المصَادر، أما مدني الطيب وهو مسؤول مالي في التنظيم فقد أخبر رايت أنه انضم إليه في شهر أيار (مايو) من العام نفسه، أي قبل انعقاد الاجتماع ما يدلّ على وجود القاعدة فعلاً قبل ذلك: Ibid. p. 448

وعلى هذا، يمكن الجمع بين هذه والرواية الأخرى والتي تؤكّد أنّ =

وبحسب وثيقة أخرى مصَادرة من المعسكرات في أفغانستان بعد سقوط حركة طالبان، فقد جرى تعريف القاعدة على أنها طائفة من أمة محمد ﷺ عقيدتها عقيدة أهل السنة والجماعة كما فهمها السلف الصالح، وتتبنى الجهاد منهجاً في التغيير لتكون كلمة الله هي العليا، وتسعى للتحريض عليه، والإعداد له، ومباشرته عملياً ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

وتذكر الوثيقة أنّ من الأهداف العامة للتنظيم بثّ الحسّ الجهادي في الأمة، وإعداد الكوادر وتهيئتها للعالم الإسلامي بالتدريب والمشاركة القتالية عملياً، ودعم الحركات الجهادية في العالم ومساندتها وتأييدها حسب الاستطاعة، والتنسيق بين الحركات الجهادية في العالم الإسلامي سعياً لإيجاد حركة جهادية عالمية موحدة.

أما في السياسات العامة، فتذكر الوثيقة أنّ المنهج المعتمد هو جهادي قتالي ولا علاقة له بالأعمال الإغاثية (في تمييز للتنظيم عن مكتب الخدمات)، وأنه يتبرّأ من طواغيت الأرض ومن الأحزاب العلمانية والقومية وما شاكلها حيث لا التقاء معهم على أنصاف الحلول ولا مجال للحوار معهم أو المداهنة لهم، وأنه يتعاون مع الجماعات والحركات الإسلامية الجهادية الصادقة مع المحاولات المستمرة للوحدة والاندماج ولا أقلّ من التنسيق معهم وعدم معاداتهم. وتسود العلاقة مع الحركات الإسلامية غير الجهادية المحبةَ والمودة والنصح وإقرار ما عندهم من خير وبيان ما عليهم من أخطاء، أما العلاقة مع العلماء العاملين فتتصف بالمحبة والاحترام والتقدير والأخذ عنهم والردّ عليهم في حال وجود أخطاء. ويتبنى التنظيم الاستقلالية التامة وعدم التبعية لأيّ جهة، ونبذ الإقليمية والتعصب كما الجهاد في أيّ مكان، والاهتمام بدور الشعوب المسلمة في الجهاد، والسعي لتحريكها وكسبها

= القاعدة المقصودة هي سجّل المعلومات الذي أنشأه بن لادن لتدوين أسماء المجاهدين العرب الوافدين إلى المضافات والمعسكرات وتحديد التعويضات المالية لأسر الشهداء وما إلى ذلك، ما يمكن أنها كانت الخطوة التنظيمية الأولى، والتي تطوّرت لاحقاً إلى إقامة معسكرات مستقلة، وصولاً إلى تنظيم "القاعدة" المشهور.

لتكون في الصف الجهادي لأنها وقود المعركة، والمحافظة على الاستقلالية اقتصادياً وعدم الاعتماد على الغير. ويعتمد التنظيم على السريّة كأصل في العمل وعدم البوح بشيء إلا لحاجة(33).

وإذا كان هذا هو المسار المتعرّج لتأسيس "القاعدة" تنظيمياً، فما هي الأصول الفكرية التي قامت عليها، وهل "القاعدة" هي المرحلة الأخيرة من تطوّر مفهوم "الطليعة" التي تناولها كلٌّ من سيّد قطب وأخيه محمد ثم عبد الله عزّام؟

المطلب الثاني: سيّد قطب و"التجمع الحَرَكي"

يُعتبر الأديب والكاتب سيّد قطب المنظّر الأكثر تأثيراً في الحركة الإسلامية عامة، وفي الجماعات الجهادية خاصة، فقد اقتبس مفهوم الحاكمية الإلهية من المفكّر الباكستاني أبي الأعلى المودودي(34)، وبنى عليه مفهومه الخاص حول التميّز عن المجتمع الجاهلي كما أسماه، والمفاصلة معه عبر الانقطاع شعورياً عن القِيَم السائدة في ذاك المجتمع. وفي الأثناء، تتمثّل الطليعة المختارة معاني التوحيد خلال عزلتها الشعورية، قبل العودة لإزالة المجتمع الجاهلي في مرحلة تالية. وسيّد قطب كما سواه من منظّري الحركة الإسلامية يستقي الدروس من التجربة النبوية في مكة والمدينة، ليقرّر قواعد إعادة بناء المجتمع الإسلامي في أيّ عصر، وتتلخّص بالقاعدة النظرية حيث يتمّ بناء عقيدة التوحيد، والقاعدة العملية حيث يقام التجمع العضوي الحَرَكي

---

(33) القاعدة اللوائح الداخلية، مركز مكافحة الإرهاب، رقم الوثيقة: .AFGP-2002-600048-ORIG

(34) أبو الأعلى المودودي (1903–1979م) مفكّر وكاتب، طبع بتأثيراته المشهد الإسلامي في شبه القارة الهندية وفي العالم الإسلامي عامة، وكانت لكتاباته تردّدات كثيرة في أدبيات الحركة الإسلامية في كل مكان. أسّس الجماعة الإسلامية في الهند عام 1941. ولدى قيام دولة دولة باكستان عام 1947 انتقل هو وأتباعه إلى لاهور. حُكم عليه بالإعدام في باكستان عام 1953 بسبب كتابه ضد القاديانية، ثم نال العفو عام 1955. من كتبه الكثيرة: الجهاد في الإسلام، ونحن والحضارة الغريبة، ونظرية الإسلامية السياسية، والمصطلحات الأربعة في القرآن، وموجز في تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وتفهيم القرآن.

الذي يحمل العقيدة ويعيشها فعلاً. وعليه، "لا بدّ أن يقوم أولاً المجتمع المسلم الذي يقرّ عقيدة أن لا إله إلا الله، وأنّ الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقرّ بحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض شرعية أيّ وضع لا يقوم على هذه القاعدة. وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع. فإذا دخل في هذا الدين بمفهومه هذا الأصيل عصبةٌ من الناس، فهذه العصبة هي التي يُطلَق عليها اسم المجتمع المسلم، الذي يصلح لمزاولة النظام الإسلامي في حياته الاجتماعية[35].

لكن مرحلة بناء العقيدة ليست منعزلة عن مرحلة التكوين العملي للحركة الإسلامية بحسب قطب، وهي كانت في العهد المكي مرحلة البناء القاعدي للعقيدة وللجماعة وللحركة وللوجود الفعلي معاً، "وهكذا ينبغي أن تكون كلما أريد إعادة هذا البناء مرة أخرى". وعلى هذا، "لا تكون هذه المرحلة من أجل دراسة نظرية للعقيدة، ولكنها مرحلة ترجمة لهذه العقيدة، أولاً بأول، في صورة حية متمثّلة في ضمائر متكيّفة بهذه العقيدة ومتمثّلة في بناء جماعي وتجمّع حركي يعبّر نموه من داخله ومن خارجه عن نمو العقيدة ذاتها، ومتمثّلة في حركة واقعية تواجه الجاهلية، وتخوض معها المعركة في الضمير وفي الواقع كذلك"[36].

ففي البدء، يجب تقرير العقيدة أولاً، فلا تمتلئ القلوب بالطمع ولا بالحقد، ولا تسير الأمور كلها بالسيف والعصا ولا بالتخويف والإرهاب. وينبغي أن تطول مرحلة بناء العقيدة، وأن تتمّ خطوات البناء على مهل، وفي عمق وتثبّت[37]. ومن مستلزمات هذه المرحلة أيضاً عدم الرهان على حشد القاعدة العريضة من أجل إحداث التغيير، في انتقاد واضح لطريقة عمل جماعة الإخوان المسلمين في زمن مؤسّسها حسن البنّا. فقد كان بمستطاع الرسول ﷺ حشد قاعدة عريضة على أسس قومية أو اجتماعية أو إصلاحية حتى يولّيه الناس القيادة والسيادة، فيقوم بعد استجماع السلطان في يديه،

---

(35) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ط6، 1979، ص33،36.
(36) المصدر نفسه، ص39.
(37) المصدر نفسه، ص26،39.

وبعد أن يستجيب له الكثرة فيغلب بها القلة، بإقرار عقيدة التوحيد التي بُعث بها في تعبيد الناس لسلطان ربهم بعد أن عبّدهم لسلطانه البشري، بدلاً من أن تثير دعوة لا إله إلا الله المعارضة القوية منذ أول الطريق[38]. لكنّ الله سبحانه وتعالى كان يريد منهجاً معيّناً متفرّداً كما يقول قطب، من خلال بناء جماعة وحركة وعقيدة في وقت واحد، أي أن يبني الحركة والجماعة بالعقيدة، وأن يبني العقيدة بالحركة والجماعة، وأن تكون العقيدة هي واقع الجماعة الحركي الفعلي، وأن يكون واقع الجماعة الحركي الفعلي هو الصورة المجسّمة للعقيدة، لذلك فإن بناء النفوس والجماعات لا يتمّ بين يوم وليلة، حتى إذا نضج التكوين العَقَدي كانت الجماعة هي المظهر الواقعي لهذا النضوج[39].

ويصل قطب إلى صلب نظرية المفاصلة مع الجاهلية، إذ ما دام بناء المجتمع المسلم لا يلحظ فارقاً زمنياً بين النظري والعملي، فلا يمكن للمسلمين أن يكونوا أفراداً ضمن الكيان العضوي للتجمّع الحركي الجاهلي القائم فعلاً. فإن وجودهم على هذا النحو مهما كَثُر عددهم لا يمكن أن يؤدي إلى "وجود فعلي" للإسلام، لأن الأفراد "المسلمين نظرياً" الداخلين في التركيب العضوي للمجتمع الجاهلي سيظلّون مضطرين حتماً للاستجابة لمطالب هذا المجتمع العضوية. وسيتحرّكون طوعاً أو كرهاً، بوعي أو بغير وعي لقضاء الحاجات الأساسية لحياة هذا المجتمع الضرورية لوجوده، وسيدافعون عن كيانه، وسيدفعون العوامل التي تهدّد وجوده وكيانه، لأن الكائن العضوي يقوم بهذه الوظائف بكلّ أعضائه سواء أرادوا أم لم يريدوا، أي أنّهم سيظلّون يقومون "فعلاً" بتقوية المجتمع الجاهلي الذي يعملون "نظرياً" لإزالته، وسيظلّون خلايا حية في كيانه تمدّه بعناصر البقاء والامتداد، وسيعطونه كفاياتهم وخبراتهم ونشاطهم ليحيا بها ويقوى، وذلك بدلاً من أن تكون حركتهم في اتجاه تقويض هذا المجتمع الجاهلي لإقامة المجتمع الإسلامي[40].

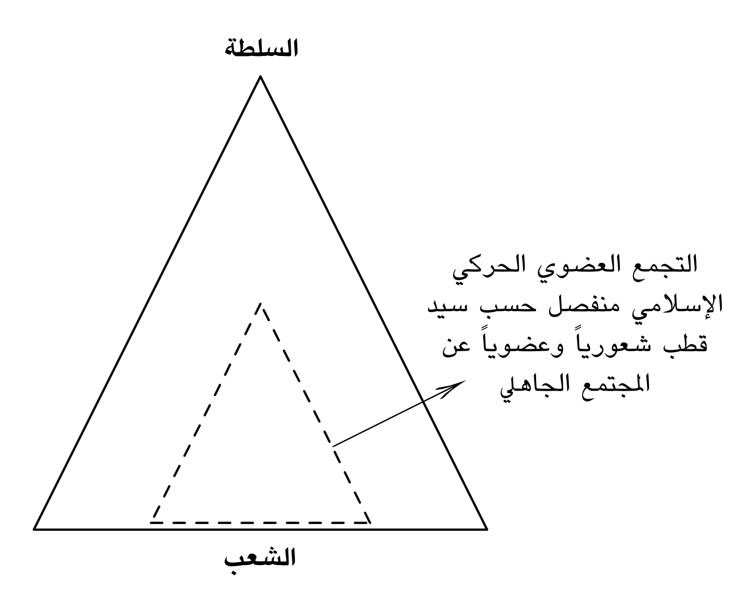
---

(38) المصدر نفسه، ص25–28،26.
(39) المصدرنفسه، ص39–40.
(40) المصدر نفسه، ص49.

ولعلّ هذه الفكرة هي من أخطر ما توصّل إليه سيّد قطب، فالانفصال شعورياً وعضوياً عن المجتمع الجاهلي القائم، يؤدي مع التمايز من خلال الحاكمية الإلهية، إلى حافة تكفير المجتمعات المسلمة الراهنة والتي لا تتحاكم إلى شريعة الله، رغم أنه لا يصرّح بهذا الأمر على سبيل التعيين، لكن عبد الله عزّام داعية الجهاد المعاصر، سيستفيد من هذه الأفكار في واقع آخر وزمن مختلف، لينشر مفهوم "القاعدة الصلبة" ذات المعنى الطليعي من جهة والجغرافي من جهة أخرى، حين وفّرت ظروف الجهاد في أفغانستان، فرصة نادرة لإنشاء هذه القاعدة المسلمة في بيئة حاضنة، كما سنرى في سياق المطلب الرابع من هذا البحث. ذلك أنّ دعوة قطب لأن يكون التجمع العضوي الحركي المسلم منفصلاً ومستقلاً عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يهدف الإسلام لإلغاءه، لا تجد مصاديقها العملية إلا في بقعة جغرافية خارجة عن سيطرة أيّ نظام جاهلي، بل هي نوع من الرؤى المثالية غير الواقعية، فلن ينجح مجتمع مسلم وليد أن ينفصل إرادياً عن المجتمع الجاهلي دون الاصطدام العنيف معه، لا سيما وأنّ المطلوب منه أن يخلع ولاءه من التجمع الحركي الجاهلي –أي التجمع الذي جاء منه– ومن قيادة ذلك التجمع في أية صورة كانت، سواء كانت في صورة قيادة دينية من الكَهَنة والسَّدَنة والسحرة والعرّافين ومن إليهم، أو في صورة قيادة سياسية واجتماعية واقتصادية كالتي كانت لقريش، وأن يحصر ولاءه في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد، وفي قيادته المسلمة، وأن يعمل أعضاؤه عملاً عضوياً كأعضاء الكائن الحي على تأصيل وجوده وتعميقه وتوسيعه، وفي الدفاع عن كيانه ضد العوامل التي تهاجم وجوده وكيانه، حيث إنهم يعملون هذا تحت قيادة مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي، تنظّم حركتهم وتنسّقها، وتوجّههم لتأصيل وتعميق وتوسيع وجودهم الاسلامي، ولمكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الآخر الجاهلي[41] فقطب يرى أنّ المجتمع الإسلامي لا يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرّر أنّ عبوديتها الكاملة لله وحده، وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله، في الاعتقاد والتصوّر، وفي العبادات

(41) المصدر نفسه، ص50.

والشعائر، وفي النظام والشرائع، ثم تأخذ بالفعل في تنظيم حياتها كلها على أساس هذه العبودية الخالصة، "عندئذ فقط تكون هذه الجماعة مسلمة، ويكون هذا المجتمع الذي أقامته مسلماً كذلك. فأما قبل أن يقرّر ناس من الناس إخلاص عبوديتهم لله فإنهم لا يكونون مسلمين. وأما قبل أن ينظّموا حياتهم على هذا الأساس فلا يكون مجتمعهم مسلماً. هكذا كانت نشأة الجماعة المسلمة الأولى التي أقامت المجتمع المسلم الأول، وهكذا تكون نشأة كل جماعة مسلمة، وهكذا يقوم كل مجتمع مسلم"[42].



الشكل رقم (2)

أما المجتمع الجاهلي القديم بكامله فقد ينضمّ إلى المجتمع الإسلامي الجديد وقد لا ينضمّ، كما أنه قد يهادن المجتمع المسلم الجديد أو يحاربه، وإن كانت السُّنة قد جرت بأن يشنّ المجتمع الجاهلي حرباً لا هوادة فيها، سواء على طلائع هذا المجتمع في مرحلة نشوئه -وهو أفراد أو مجموعات- أو على هذا المجتمع نفسه بعد قيامه فعلاً[43]. وعلى هذا، فإن العلاقة بين

(42) المصدر نفسه، ص86-87.
(43) المصدر نفسه، ص88.

المجتمعين هي علاقة نفي متبادل، وإنّ محاولة إلغاء وجود قائم بالفعل (المجتمع الجاهلي) لإقامة وجود آخر (المجتمع المسلم) يخالفه مخالفة أساسية في طبيعته وفي منهجه، وفي كلياته وجزئياته، لا بدّ أن تتمثّل في تجمع عضوي حركي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه، من ذاك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً[44].

أما كيف يتمّ الانتقال الحرج من وضع إلى آخر، فهذا ما لم يكن ممكناً لقطب وضع خطوطه التفصيلية، مع إقراره أنّ الحركة الإسلامية التي حاول تأسيسها كامتداد لجماعة الإخوان المحظورة، عقب الانتفاع بالتجربة الإخوانية وبالتجارب التي سبقتها، هي القاعدة لإقامة النظام الإسلامي، أياً كانت الوسائل التي ستستخدمها لذلك[45]. ولا بدّ إذن حسب قطب أن تبدأ الحركات الإسلامية من القاعدة: وهي إحياء مدلول العقيدة الإسلامية في القلوب والعقول، وتربية من يقبل هذه الدعوة وهذه المفهومات الصحيحة، تربية إسلامية صحيحة، وعدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية الجارية، وعدم محاولة فرض النظام الإسلامي عن طريق الاستيلاء على الحكم قبل أن تكون القاعدة المسلمة في المجتمعات هي التي تطلب النظام الإسلامي لأنها عرفته على حقيقته وتريد أن تحكم به[46].

وفي الوقت نفسه، ومع المضيّ في برنامج تربوي كهذا، لا بدّ من حماية الحركة من الاعتداء عليها من الخارج، تدميرها ووقف نشاطها وتعذيب أفرادها، وتشريد بيوتهم وأطفالهم تحت تأثير مخطّطات ودسائس معادية، كالذي حدث للإخوان سنة 1948، ثم سنة 1954 وسنة 1957. وهذه الحماية تتمّ عن طريق وجود مجموعات مدرّبة تدريباً فدائياً بعد تمام تربيتها الإسلامية من قاعدة العقيدة ثم الخُلُق. ولا تبدأ هذه المجموعات الاعتداء، ولا محاولة قلب نظام الحكم، ولا تشارك في الأحداث السياسية المحلية. وطالما الحركة آمنة ومستقرة في طريق التعليم والتفهيم والتربية والتقويم، وطالما

(44) المصدر نفسه، ص48.
(45) سيد قطب، لماذا أعدموني؟، منبر التوحيد والجهاد.
(46) المصدر نفسه.

الدعوة ممكنة بغير مصادرة لها بالقوة، وبغير تدمير لها بالقوة، وبغير تعذيب وتشريد وتذبيح وتقتيل، فإن هذه المجموعات لا تتدخل في الأحداث الجارية، ولكنها تتدخل عند الاعتداء على الحركة والدعوة والجماعة لردّ الاعتداء وضرب القوة المتعدّية بالقدر الذي يسمح للحركة أن تستمر في طريقها، إذ إنّ الوصول إلى تطبيق النظام الإسلامي والحكم بشريعة الله ليس هدفاً عاجلاً لأنه لا يمكن تحقيقه إلا بعد نقل المجتمعات ذاتها، أو جملة صالحة منها ذات وزن وثقل في مجرى الحياة العامة، إلى فهم صحيح للعقيدة الإسلامية ثم للنظام الإسلامي، وإلى تربية إسلامية صحيحة على الخلق الإسلامي، مهما اقتضى ذلك من الزمن الطويل والمراحل البطيئة[47].

المطلب الثالث: محمد قطب و "القاعدة المسلمة"

يحتلّ محمد قطب الأخ الأصغر لسيّد قطب، موقعاً رفيعاً في الفكر الإسلامي الحَرَكي، فهو كأخيه قام بمراجعة نقدية لتجربة حسن البنّا، لكن بالمقارنة معه يبدو وكأنه يتراجع خطوة واحدة إلى الوراء من خلال تأكيده على ضرورة بناء "القاعدة المسلمة" في المجتمع وتوسيعها، دون الانفصال العضوي التام عن المجتمع الجاهلي، ولا الصدام معه حتى دفاعاً عن هذه "القاعدة"، وبانتظار أن يصبح حجمها متناسباً مع أعباء المواجهة.

ويقول محمد قطب إنّ البنّا الذي بدأ حياته صوفياً أدرك أنّ الإسلام أعظم بكثير مما تتمثّله الصوفية وتمارسه، وأنما هو عبادة فردية وجماعية معاً، تتمثّل في إقامة المجتمع المسلم الذي يتحاكم إلى شريعة الله، والدولة المسلمة التي تحكم بشريعة الله. وإذا كان هذا الحكم غير قائم فينبغي العمل على إقامته في ترتيب متدرّج متسلسل: بناء الفرد المسلم، فالأمة المسلمة، فالمجتمع المسلم، فالدولة المسلمة[48]. لكن البنّا اعتمد على حشد قاعدة عريضة حوله دون مفاصلة ولا تمييز، فانضم إلى الجماعة مئات الآلاف من الناس وكانوا نماذج شتى واتجاهات شتى، فكان منهم فريق من الصوفيين

(47) المصدر نفسه.
(48) محمد قطب، واقعنا المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997، ص381–382.

الذين ظنّوا أنّ الإخوان المسلمين جماعة صوفية جديدة متنوّرة خالية من البِدَع، وكان فيهم كثير من الشباب النظيف المتطهّر الذي لم تلوّثه موجة الفساد الكاسحة التي تُفسد المجتمع، وكان هناك جماهير جاءت لتُشبع وجدانها الديني وهي لا تعرف من الإسلام إلا ذلك الوجدان، وكان فيهم كذلك مستنفعون من رجال الأحزاب السياسية القائمة يومئذ، ظنّوا أنّ هذا حزب سياسي جديد ينمو بسرعة متزايدة فأرادوا أن لا تفوتهم الفرصة ويفوتهم القطار[49]. ولهذا، حين جاءت الضربة عام 1948–1949 فرّ كثير من هذه تلك الجموع وبقي فقط الشباب النظيف المتطهّر، ومع ذلك لم يبقَ كله، فما كان كله يعرف عقابيل الطريق، والذين بقوا داخل الجماعة بعد الضربة القاصمة كانوا هم الذين تربّوا بالفعل على يد البنّا، والذين كانوا في تقسيمه يسمّيهم الإخوان العاملين، وإن كان كثير من هؤلاء قد ظهرت عليهم فيما بعد آثار التعجّل في التكوين والحركة[50].

وهذا البناء الضخم الذي أقامه البنّا كان يشتمل على ثغرات ظلّت تعطي تأثيراتها بصور شتى في خط السير، والثغرة الأولى هي الاستعجال في التجميع الجماهيري قبل موعده الذي ينبغي أن يجيء فيه، في حين أنّ التربية هي عملية شاقة بطيئة تحتاج إلى كثير من الجهد، ورسول الله ﷺ هو أعظم مربٍّ في التاريخ، ولكنه لو واجه الألوف من أول لحظة فما كان من المستطاع أن يعطيهم كل رعايته كما أعطاها لتلك الحفنة القليلة المحدودة العدد[51].

وكما حدث التعجّل في دعوة الجماهير للتجمّع لدى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، وفي التحرّك بهذه الجماهير قبل الأوان المناسب، حدث كذلك في عملية البناء ذاتها فلم تبدأ من نقطة البدء اللازمة، بل تجاوزتها إلى ما يجيء بعدها في الترتيب. وإنّ نقطة البدء بحسب محمد قطب كان ينبغي أن تكون هي تصحيح العقيدة ذاتها وجلاء مفهومها الحقيقي الذي غاب عن

(49) المصدر نفسه، ص381–382، 385، 386.
(50) المصدر نفسه، ص388.
(51) المصدر نفسه، ص390، 391، 393.

الجماهير. ويعود سببا العجلة فيما يلي:

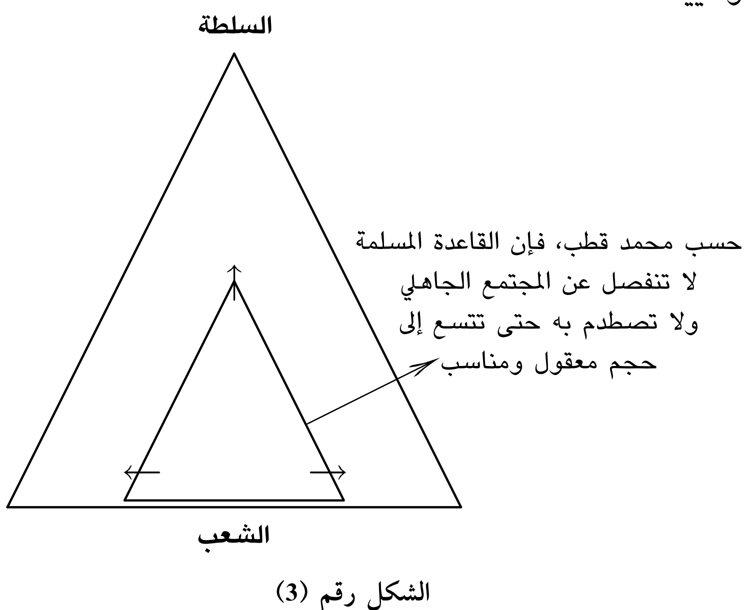
– افتراض (البنّا) أنّ "القاعدة الإسلامية" موجودة بالفعل، وأنّ المطلوب ليس إنشاءها من جديد، وإنما هو تجميعها وبثّ الحركة فيها وتنظيمها وقيادتها وتوجيهها إلى العمل المطلوب.

– عدم التقدير الكافي للقوة المطلوبة لمواجهة الصليبية العالمية والصهيونية العالمية من جهة والأحوال الداخلية من جهة أخرى، سواء من حيث نوعية هذه القوة أو من حيث حجمها المناسب(52).

فالعواطف الدينية لم تعد ذات دلالة حقيقية تُبنى عليها حركة واعية تواجه الجاهلية المعاصرة، ولم يكن إيقاظ الوجدان الديني من غفوته وتحويله إلى حركة واقعة إلا تصحيحاً لجانب واحد من الجوانب التي أصابت العقيدة خلال القرون وفي القرن الأخير خاصة، وهذا الخلل الآخر هو إفراغ لا إله إلا الله من حقيقتها في قضية الحاكمية المتصلة بتحكيم شريعة الله(53). ويستدلّ قطب على وجود هذا الخلل في فهم معنى التوحيد، أنه من غير الممكن أن يمرّ قتل الداعية (البنّا) الذي يدعو إلى تحكيم شريعة الله بهذه البساطة التي مرّ بها، ولا كذلك أن تمرّ المذبحة البشعة التي أقامها السفاح للدعاة الذين يدعون لتحكيم شريعة الله بهذه البساطة التي مرّ بها، فضلاً عن أن يكون هناك من يصفّق للسفاح إلا أن تكون هناك جهالة مطبقة لحقيقة لا إله إلا الله. ولا يمكن أن توجد القاعدة الإسلامية وهذه الجهالة قائمة، وإنّ أولى الخطوات لإقامة القاعدة الإسلامية هي إزالة هذه الجهالة من حياة الناس، فالحكم الإسلامي لن يقوم بمجرّد وجود جماعة مؤمنة مجاهدة تنادي بتحكيم شريعة الله، فأياً كانت الوسيلة المتخيّلة لوصول هذه الجماعة إلى الحكم، فإنه لا بدّ لكل حكم من سند يسنده ويدافع عنه مما يتعرّض له من كيد الأعداء(54).

(52) المصدر نفسه، ص399.
(53) المصدر نفسه، ص400.
(54) المصدر نفسه، ص403.

وعلى هذا، لا بدّ حسب محمد قطب أن تكون الانطلاقة بعدد محدود يتلقى التربية العَقَدية الوافية قبل أن ينتصب البناء الإجمالي للمجتمع المسلم، حيث تُستكمل في فترة الابتلاء والتمحيص جوانب كثيرة من التربية المطلوبة لحَمَلة الأمانة الذين يواجهون الجاهلية في أول جولة، والذين تلزمهم صفات وأحوال غير التي تلزم للأفواج الداخلة فيما بعد، كما يحتاجون إلى عناية خاصة بمقدار ما تختلف إقامة الأعمدة الراسية في الأرض التي تحمل البناء كله عن إقامة الأحجار في أماكنها بين تلك الأعمدة التي تحتاج إلى صناعة خاصة ومكوّنات خاصة ومقوّمات خاصة وزمن معيّن لاستكمال تلك المقوّمات، فإن لم تستوفِ كل مقوّمات صناعتها فإنها تعرّض البناء كله فيما بعد للتشقّق أو الانهيار. وإن كان لا بدّ من الأحجار الكثيرة التي تشكّل الجدران وتعطي البناء شكله النهائي، لكنك لو بدأتَ برصّ الأحجار قبل دكّ الأساس، وقبل إقامة الأعمدة الرأسية أو قبل إتمام ذلك على المستوى المطلوب فإن البناء كلما علا ينهار، وتكون الأحجار حملاً ثقيلاً أكثر مما هي عون وتأييد[55].



الشكل رقم (3)

(55) المصدر نفسه، 394–395.

وإنّ الصفوة بحكم متانة تأسيسها -كما يقول محمد قطب- هي التي تستطيع الصمود لكيد الجاهلية التي تحاول بكل جهدها أن تقضي على الدعوة الجديدة قبل أن تمدّ لها جذوراً في التربة، لذلك يكون البطش في أقصى عنفوانه في جولته الأولى ولا يصمد له إلا تلك الصفوة المختارة من المؤمنين الذين يتلقّفون الشحنة الكاملة من قائدهم الذي يتعهّدهم بتربيته ورعايته، وإنّ نجاحهم في الصمود هو الذي سيشكّل نقطة التحوّل في خط سير الدعوة لأنه يعطف القلوب نحو أولئك المؤمنين الذين يتلقَّوْن هذا القَدْر الهائل من البطش والتعذيب دون أن يتحوّلوا عن الحق، فيكون صمودهم شهادة لهذا الحق تجتذب نفوساً جديدة، تؤمن به وتجاهد في سبيله، فتتسع القاعدة وهي على ذات القدر من المتانة وقوة التأسيس(56). وهنا يبدو أنّ تربية القاعدة المسلمة التي يدعو إليها قطب تجري وفق النموذج المكي الأول، والصمود الصلب لهذه القاعدة أمام شراسة الهجمة الجاهلية، هو الأداة الرئيسية للتوسّع واجتذاب الجمهور تدريجياً.

أما ما هو مطلوب لكي يقوم الحكم الإسلامي فهو أن تصبح القاعدة المسلمة بالحجم المعقول الذي يقود خطى الأمة كلها في سبيل تحقيق ذلك الهدف الضخم، والذي لا يعوقه وجود المنافقين وضِعاف الإيمان والمُبطئين والمتثاقلين. والعقبة الأولى في سبيل بناء هذه القاعدة بالحجم المطلوب هي تلك الجهالة المُطبقة لحقيقة لا إلا إلا الله، ذلك أنّ المسلمين لا يتحرّكون في فراغ، إنما يتحرّكون في وسط عداوات عالمية ومحلية قد تكون في حجمها أضخم عداوة في التاريخ، وأعداء الإسلام يستغلّون هذه الجهالة على أوسع نطاق في محاربة الحركات الإسلامية(57).

ويسأل قطب كيف يكون الحال لو أنّ الجماهير أدركت أنّ المسلم لا يكون مسلماً إلا إذا حكم بما أنزل الله وتحاكم إلى شريعة الله؟ ويجيب: على أقل تقدير سيجعل تكوين القاعدة المسلمة أيسر بكثير وأقرب بكثير من خطها الحالي الذي يواجه فيه وحشية الطغاة بغير سَنَد من الجماهير، بينما

(56) المصدر نفسه، ص395.
(57) المصدر نفسه، ص404.

الطغاة في إجرامهم الوحشي يتدرّعون بجهالة الجماهير[58]، أي إنّ الوعي بحقيقة الإسلام ووجوب التحاكم إلى الشريعة هو ما يسهّل تكوين القاعدة المسلمة وتوسيعها مما لو بقيت الجهالة مطبقة على الجماهير، ولهذا كانت محنة الإخوان في مصر وسواها، لافتقار الحركة الإسلامية إلى السَّنَد الشعبي الحقيقي.

وتتكوّن القاعدة التي هي الأساس في الصحوة الإسلامية –كما يقول محمد قطب– من نوعية فريدة لتواجه ذلك العداء كله وتصبر عليه، وهي ذات وعي سياسي فائق، ووعي فكري متعمّق، يحيط بما حول المسلمين من عداوات، وبطبيعة المعركة، ووسائل الحرب المتَّبعة فيها، والأدوات اللازمة لمواجهتها، وتدرك فوق ذلك أنّ المعركة ليست ذات طبيعة محلية محدودة، وليست معركة جيل واحد، بل معركة أجيال متعاقبة، سواء بسبب العداوات المرصودة من الخارج أو بسبب الجهل العميق بحقيقة الإسلام الذي يعوق نشأة القاعدة المسلمة[59].

أما من أسباب تمزّق العمل الإسلامي وتفرّقه فعدم وجود قيادة كبيرة ترتاح النفوس إليها، وتتبعها طائعة بدافع الإعجاب والحب والتقدير والتوقير. وفي غياب القيادة الكبيرة تقوم قيادات صغيرة متنابذة متنافرة، يعتزّ كلٌّ منها برأيه وموقفه، فلا يحدث الوفاق ولا اللقاء[60]. ودور القائد مركزي بنظر قطب، فوجوده ضروري لبناء القاعدة دون تعجّل ولا تهوّر، وعليه تقوم المعادلة الصعبة، فحين يأخذ الشباب شحنة الإسلام الحقيقية ويرى بُعد الواقع عن هذه الحقائق، تملؤه الحماسة فيرغب في إزالة الواقع بالقوة، وهنا يقع المحظور أي إتاحة الفرصة لأعداء الإسلام لتصفية الحركات الإسلامية بتهمة أنها إرهابية، وحين يقال للشباب كفّوا أيديكم ولا تصطدموا بالسلطة خمدت حماستهم وضاعوا. لكن القيادة المطلوبة للعمل الإسلامي في ظروفه الدقيقة الراهنة هي القيادة التي تستطيع إعطاء الشحنة التربوية كاملة، وفي

(58) المصدر نفسه، ص406–407.
(59) المصدر نفسه، ص412.
(60) المصدر نفسه، ص478.

الوقت ذاته تقول للناس كفّوا أيديكم فيطيعون دون أن تخمد حماستهم ودون أن يأكلهم اليأس[61].

ويوضح محمد قطب مسألة دقيقة وهي أنّ وصف هذه المجتمعات بالجاهلية لأنها لا تَحكُم بشرع الله ولا تُحكَم به، لا علاقة له البتة بعقائد أهل هذه المجتمعات، فقد يكونون مسلمين وقد يكونون كفاراً وقد يكونون خليطاً من المسلمين والكفار. وتظلّ صفة المجتمع تابعة لنوع الحكم الذي يُحكم به ذلك المجتمع بصرف النظر عن عقائد من فيه، وذلك كوصف الدار بأنها دار حرب أو دار إسلام بالنظر إلى غَلَبة الأحكام فيها بغضّ النظر عن عقائد أهلها[62].

أما حكم تقلّد الوظائف في المجتمع الجاهلي، فالأصل في المسلمين أي الذين ينكرون الحكم بغير ما أنزل الله أن يكونوا بقدر الإمكان في مواقع بعيدة عن ضغط الحكم الجاهلي عليهم، لكن هذا لا يتوافر في جميع الأحوال، فكثير من الناس تضطّرهم ظروف المعيشة أن يدخلوا تحت هذا الضغط من أجل إعالة أنفسهم وذويهم. لا تحديد دقيقاً لمدى مشروعية الانخراط في المجتمع الجاهلي، كما يرى قطب، لكن بصفة عامة كلما قَرُبت الوظيفة من السلطان فقد بَعُد موقع المسلم منها بالضرورة[63]، وهذا يعني أنّ محمد قطب يختلف عن أخيه سيّد في مسألة الانفصال العضوي عن المجتمع الجاهلي.

المطلب الرابع: عبد الله عزّام و"القاعدة الصلبة"

تحوّل الشيخ عبد الله عزّام إلى رمز عالمي للجهاد مطلع ثمانينات القرن العشرين، إثر تولّيه قيادة الجناح العربي في مقاتلة القوات السوفياتية في أفغانستان (1979–1989)، وذلك بعدما أقنعه صهر سيّد قطب، كمال السنانيري[64] بالتوجه إلى هذه الجبهة بدلاً من الذهاب إلى شمالي اليمن

(61) المصدر نفسه، ص479.
(62) المصدر نفسه، ص484.
(63) المصدر نفسه، ص485.
(64) كمال السنانيري (1918–1981م) هو أحد كبار جماعة الإخوان المسلمين وصهر سيّد قطب حيث خطب أخته أمينة رغم مكوثه في السجن سنيناً طويلة. =

لقتال الشيوعيين في الجنوب. وباعتبار ما لسيّد قطب من تأثير كبير على عزّام فقد وجد في أفغانستان الأرض المناسبة لتطبيق آراء قطب بخصوص العصبة المؤمنة أو القاعدة المسلمة الضرورية لإقامة المجتمع المسلم[65]، حيث يتزاوج هناك الانفصال الشعوري عن المجتمع الجاهلي السائد في بلدان المنشأ، والذي تحدّث عنه قطب في كتابه (معالم في الطريق) مع تطبيق الانفصال الجغرافي غير الممكن تحقيقه في مصر ولا في سواها، واكتفى قطب آنذاك بالدعوة إلى الانفصال العضوي، بأن لا يكون المسلمون جزءاً من الجاهلية القائمة. فبرأي عزّام، إنّ إقامة المجتمع المسلم فوق بقعة أرض هي أمر ضروري للمسلمين، ضرورة الماء والهواء، "وهذه الدار لن تكون إلا بحركة إسلامية منظّمة تلتزم الجهاد واقعاً وشعاراً وتتخذ القتال لحمة ودثاراً"، حيث إنّ هذه الحركة لن تستطيع إقامة المجتمع المسلم إلا من خلال جهاد شعبي عام، تكون هي قلبه النابض وعقله المفكّر، وتكون بمثابة الصاعق الصغير الذي يفجّر العبوة الناسفة الكبيرة، أي لمّا تفجّر الحركة الإسلامية طاقات الأمة الكامنة وينابيع الخير المخزونة في أعماقها، كما كان دور الصحابة في زمن الإسلام الأوّل رغم أنّ عددهم قليل جداً بالنسبة لمجموع عامة المسلمين الذين قوّضوا عرش كسرى وثلّوا مجد قيصر[66].

= تعرّض للاعتقال بعد حادث المنشية (محاولة اغتيال عبد الناصر) سنة 1954م وبقي في السجن عشرين عاماً. استأنف نشاطه الدعوي بعد خروجه من المعتقل، وكان له دور بارز في ميدان الجهاد بأفغانستان، اعتقل مرة أخرى عقب قرارات أيلول (سبتمبر) الشهيرة التي أصدرها الرئيس أنور السادات سنة 1981م، وفي السجن عُذِّب تعذيباً شديداً، حتى تُوفي في حين ادّعت الصحف في اليوم التالي أنه انتحر في زنزانته. انظر موسوعة الإخوان على الشبكة: www.ikhwanwiki.com

(65) قرّر عزّام الالتحاق بالجهاد في أفغانستان بعد زيارة استطلاعية إلى باكستان حيث التقى قادة الأفغان هناك، وارتأى أن أفغانستان تمثّل فرصة ذهبية، وأن فتح باب الجهاد فيها بداية للنهضة، وتعبيد الطريق نحو فلسطين، وخط التحول التاريخي في العالم كله. انظر: محمود عزّام، الدكتور الشهيد عبد الله يوسف عزّام، شيخي الذي عرفت، مرجع سابق، ص38.

(66) عبد الله عزّام، إلحق بالقافلة، ط1، 1978.

وانتقد عزّام فكرة اللجوء إلى حفنة من الضباط لإحداث التغيير، باعتباره ضرباً من الخيال أو وهماً يشبه المحال، ولا يعدو أن يكون تكراراً لمأساة عبد الناصر مع الإخوان المسلمين، في حين أنّ الحركة الشعبية الجهادية مع طول الطريق ومرارة المعاناة وضخامة التضحيات، تصفّي النفوس فتعلو على واقع الأرض الهابط، وترتفع الاهتمامات عن الخصومات الصغيرة والأغراض القريبة، فتسير القافلة صُعُداً. وخلال طريق الجهاد تُفرَز القيادات، وتظهر الكفاءات من خلال العطاء والتضحية. وطبيعة المجتمعات كالماء تماماً، ففي الماء الراكد تطفو على السطح الطحالب والأعفان، أما الماء المتحرّك فلا يحمل العَفَن فوقه، والقيادات في المجتمعات الراكدة لا يمكن أن تكون على قدر المسؤولية، لأنها لا تبرز من خلال الحركة والتضحية والبذل والعطاء. أما الأمة الجهادية التي يقودها أفذاذ برزوا في الميدان، فليس من السهل أن تفرّط بقيادتها أو تخطّط للإطاحة بها، وليس من اليسير على أعدائها أن يشكّكوا بمسيرة أبطالها، إضافة إلى أنّ الحركة الجهادية الطويلة تُشعر الأمة أنها جزء من الصراع وتضحياته، فيكون الجميع حُرّاساً أمناء لهذا المجتمع الوليد، الذي عانت الأمة جميعها من آلام مخاضه[67].

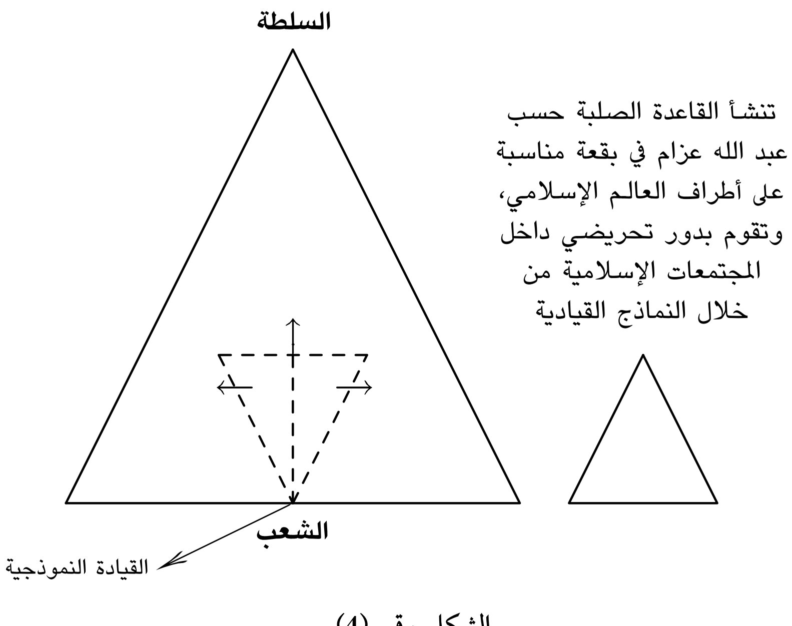
ولقد استطاع عزّام بقوة شخصيته وبساطة حُجّته أن ينفذ إلى قلوب الكثير من أتباع الجماعات الإسلامية المختلفة، وأن يزعزع المسلّمات التقليدية والحَرَكية على حدٍّ سواء، حتى إنه لم يوفّر الإخوان المسلمين من سهامه بسبب ركونهم إلى الوسائل السياسية في نضالهم نحو إقامة الشريعة وتأسيس الدولة وعدم اغتنامهم فرصة الجهاد في أفغانستان بالقدر الذي تمنّاه منهم، بل إنه يوجّه اللوم إلى البنّا نفسه، فيقول إنّ مرشد الجماعة "كان يدرك أنّ معركة فلسطين معركة أساسية، وأنّ مقاتلة اليهود في المنطقة يجب أن تُقدَّم على مواجهة أيّ حاكم ظالم، لأنه كان يعتبر أنّ هؤلاء الحكام زائلون، وإذا ثبّتت إسرائيل أقدامها فإنها تستطيع أن تحرّك المنطقة بأسرها. لكن الأعداء كانوا يفكّرون كما يفكّر البنا، ولذلك سبقوه. وقد أرسل البنّا مجموعة من الشباب إلى فلسطين لكن فاته أن يغتنم الفرصة بسرعة،

(67) المصدر نفسه.

وأن يدفع بأكبر عدد منهم. وبرأي عزّام، لو أرسل بعددٍ كافٍ لهزموا اليهود ولأقاموا الدولة الإسلامية في فلسطين، ولتساقطت الأنظمة طبيعياً بعد ذلك بانتصار هذه الحركة على أكبر عدو مشترك في المنطقة وهو اليهود، وقلوب الناس متوهّجة، ونفوسهم متحرّقة، وأعصابهم مشدودة لقضية فلسطين، وأيّ واحد يدخل فلسطين ينال ثقة الناس أجمعين، لكن المشكلة كما رآها عزّام أن "الأستاذ البنّا ما كان يظنّ أنّ الحكام بهذا السوء، وأنّهم كلهم سيتآمرون ضد المسلمين ويقفون مع اليهود"[68]. ويكشف رأي عزّام هذا، عن وجود فكرة محاربة العدو البعيد للتأثير سلباً على العدو القريب بحيث تُحسم المعركة معه بأقل الخسائر بعد تدمير معنوياته، ورفع معنويات القاعدة المسلمة والمجتمع الإسلامي ككل.

أما وقد ضاعت فرصة تحرير فلسطين في تلك الفترة المبكرة، فقد أراد عزّام "مجّسماً للإسلام فوق طاولة، فوق بقعة أرض، وهذا المجسّم دولة إسلامية تحكم بهذا الدين حتى يراها الناس"، وأين بقعة الأرض هذه؟ يقول عزّام: "عندما رأيت أفغانستان وقع في قلبي أنّ هذه الأرض هي التي نبحث عنها لإقامة دولة إسلامية". ولماذا أفغانستان؟ "لأن فيها الجبال، والحدود المفتوحة، ودولاً متعاونة مثل باكستان، وأناساً يمدّون إليك يد المساعدة، ثم هي بقعة واسعة، والشعب كله معك. والحركة الإسلامية فيها ما طال عليها الأمد، فما هي إلا خمس أو ست سنوات ودُهمت بالأحداث، ولا زالت طاقات الإسلاميين حية في نفوسهم، إذ لم يستغرقوا فترة طويلة في التربية لأن الأحداث دهمتهم، والشباب كلهم دون الثلاثين، والله ساق إليهم قيادة شابة حازمة حاسمة متحمّسة تتفجّر حيوية وتتدفّق طاقة. كما أنّ الشعب الأفغاني فريد في أصالته، وما تلطّخ بالحضارة الغربية، وفطرته سليمة"[69].

(68) عبد الله عزام، الهجرة والإعداد.
(69) المصدر نفسه.



الشكل رقم (4)

ويتوصّل عزّام من تجربته في أفغانستان إلى نظرية جديدة هي من إرهاصات فكرة "القاعدة" فيما بعد، بل قد تكشف سرّ التسمية نفسها، فبحسب عزّام لا بدّ من حركة إسلامية حتى تقوم الدولة الإسلامية على يدها، لكنها لا تستطيع أن تقيم دولة الإسلام وحدها، إذ لا بدّ من أن تعتني هذه الحركة بأبنائها، فتربّيهم تربية ربانية، وإذا أصبحوا ناضجين، لا بدّ أن يشرعوا السلاح وتبدأ المعركة المسلحة مع اختيار بقعة أرض مناسبة، وشعب مناسب إن أمكن. ويسرد المسار المفترض فيقول: نقوّي الحركة الإسلامية داخل هذا الشعب، ثم تُشعل الحركة الفتيل وتقود المسيرة. سيلتفّ حولها الشعب يوماً بعد يوم، إذ إنّ المجاهدين سيفجّرون عاطفة هذا الشعب وسيجتذبون انتباهه وسيُحرجون أعداءهم، لأنه لا يستطيع أحد أن يتكلم على الجهاد، والأولى بالحركة الإسلامية أن تختار عدواً مشتركاً يتفق الجميع على أنّ هذا عدو، مثل اليهود الذين هم عدو مشترك، والأولى بالحركة الإسلامية أن تبدأ بالقتال ضدهم. وإنّ روسيا عدو مشترك فلا يستطيع أحد أن يسمّي الذي يقاتل الروس خائناً، بل سينظر الوطني إليك من ناحية وطنية فيحترمك

ويُعجَب بشخصك، أولاً، ثم يعجب بمبدئك ثانياً، والمسلم كذلك سيقدّرك لأنك تبحث عن الموت وتدافع عن الشعب. ستطول المعركة، وكلما طالت استفادت الحركة الإسلامية. وكلما طالت المعركة دفعت بالنماذج إلى القمة، لأنه مع طول المدة سيضعف الذي ليس له صلة وثيقة بالله عزّ وجلّ. وبعد معركة طويلة مع أعداء الله عزّ وجلّ ستكون النتيجة واحداً من اثنين، إما أن ينتصر الكفار وإما أن ينتصر المسلمون. إن انتصر المسلمون قامت الدولة الإسلامية، وإن انتصر الكفار لم تخسر الدعوة الإسلامية. وهي لن تخسر لأنها كوّنت رصيداً ضخماً من الناس، أحبوها ثم حفظوا لها تراثاً مجيداً، وصفحات مشرقة تُسكت الذين يثرثرون أو الذين يَلْهون أو يعبثون بأصحاب المبادئ[70].

هذه الآلية المعقّدة التي توصّل إليها عبد الله عزّام، هي خلاصة التجارب والنكسات التي تعرّضت إليها الحركات الإسلامية في صراعها مع الأنظمة، وهي تنمّ أيضاً عن مدى تأثره بسيّد قطب، في مسألة بناء القاعدة المسلمة أو التجمع العضوي الحَرَكي، لكنه يتخذ من الجهاد الشعبي أداة لتكوين نماذج جاذبة، كي تتسع تلك القاعدة، كما أشار محمد قطب في كتابه (واقعنا المعاصر)، وهو ما يسميه عزّام ببناء القاعدة الصلبة. وعن هذه القاعدة يقول: "كل مبدأ من المبادئ لا بدّ له من طليعة تحمله، وتتحمّل وهي تشقّ طريقها إلى المجتمع تكاليف غالية وتضحيات باهظة. وما من عقيدة من العقائد أرضية كانت أو سماوية إلا واحتاجت إلى هذه الطليعة التي تبذل في سبيل نصرة عقيدتها كلّ ما تملك، وتتحمّل لأواء الطريق الصعب الطويل حتى تصل إلى اقرارها في واقع الحياة إذا كتب الله لها التمكين والظهور. وهذه الطليعة تمثّل القاعدة الصلبة للمجتمع المأمول[71].

أما الأساس الذي تنبني عليه القاعدة الصلبة فهو العقيدة، وبدون التربية العَقَدية الطويلة لا يمكن أن يقوم المجتمع الرباني، وإن قام فإنه

---

(70) المصدر نفسه، مع تصرف يسير.

(71) عبد الله عزّام، القاعدة الصلبة، مجلة الجهاد، العدد 41، شعبان 1408هـ، الموافق نيسان (أبريل) 1988م.

سيكون هيكلاً هشاً سرعان ما ينهار لهبّة ريح أو مرور عاصفة. وإن كان لا بدّ لأيّ عقيدة حتى لو كانت عقيدة إلهية أن تجد هذه الطليعة المضحّية التي تبذل كل ما تملك من أجل اظهار عقيدتها، فإنّ العقيدة نفسها ستولد ميتة وتوأد قبل أن ترى النور والحياة إن لم تعثر على تلك الطليعة(72). ثم يشير عزّام إلى نقطة أساسية رغم تأكيده على مبدأ الجهاد، وهي أنّ "حمل السلاح قبل التربية الطويلة للعصبة المؤمنة يُعتبر أمراً خطيراً لأن حَمَلة السلاح سيتحوّلون إلى عصابات تهدّد أمن الناس وتقضّ عليهم مضاجعهم(73)، ذلك لأن عزّام يعوّل على التربية كأساس لبناء القاعدة الصلبة، والأولوية لديه لتربية النماذج لا إكثار الأعداد، لأن الناس إنما يتغيّرون بفعل النماذج والأفذاذ، والفئة الصابرة الصادقة وإن كانت قليلة فإنها تنتصر، وهذه القاعدة الصلبة هي التي أعادت الجزيرة العربية كلها أيام الردة إلى الإسلام. ويقول: "لا بدّ من تربية النماذج الصلبة التي تستعصي على الإغراء، ولا تقبل البيع والشراء من قبل الأعداء والأصدقاء. ولا بدّ من تربية الأفذاذ الذين لا يقبلون الذوبان في حوامض المجتمع الجاهلي، ولا يتميّعون في ظروفه المختلفة، وهي العناصر الصلبة التي تحمل المجتمع والدعوة فوق كاهلها". ويخلص عزّام إلى أنه "لا بدّ للوصول إلى المجتمع المسلم من طلائع تتحمّل تكاليف الطريق، وعلى هذه الطلائع أن تدرك أن الذين يتصدّرون لإنقاذ البشرية ليسوا أناساً عاديين، بل من النماذج التي تسترخص كل شيء في سبيل دعوتها وعقيدتها"(74). وعلى هذا، فإن تلك الطليعة المجاهدة أو القاعدة الصلبة تمثّل رأس الهرم المقلوب في مسار إعادة إنتاج المجتمع المسلم ومن ثَمّ الدولة الموعودة، وسيسير بن لادن على هذا الطريق من بعد عزّام، مع تطوير الوسائل ورفع سقف المعركة عالياً.

---

(72) المصدر نفسه.

(73) المصدر نفسه.

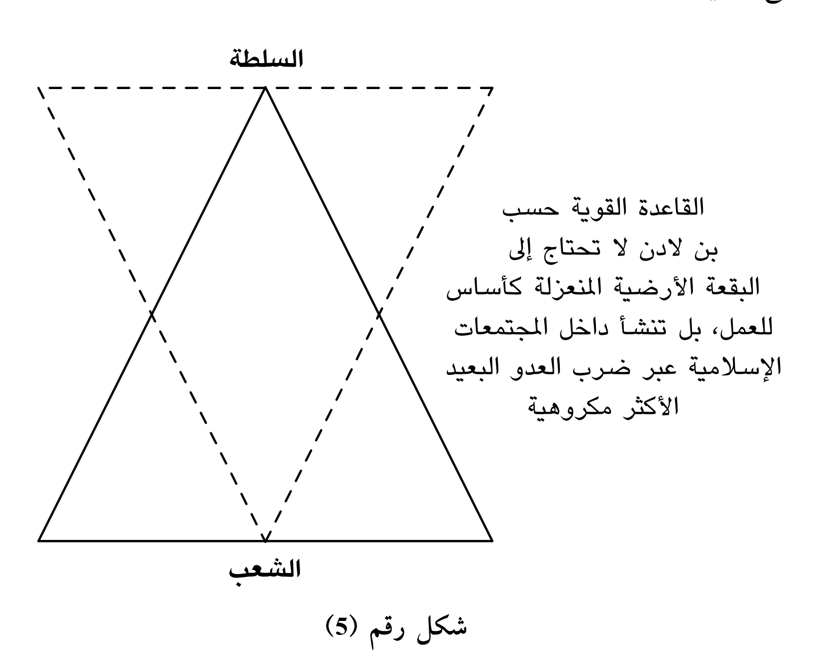
(74) عبد الله عزام، الإسلام ومستقبل البشرية، نشر وتوزيع مركز شهيد عزام الإعلامي، ط2، بيشاور–باكستان.

المطلب الخامس: أسامة بن لادن و"القاعدة القوية"

ذهب أسامة بن لادن بعيداً في استراتيجية الإرهاب أثناء حربه الخاصة على الولايات المتحدة التي هي في نظره "رأس الأفعى"، ويعود ذلك إلى مأزق الحركات الإسلامية -نظرياً وعملياً- مطلع التسعينات من القرن العشرين، فلا مسار الصدام مع الأنظمة أدى إلى كسر احتكار السلطة والثروة (سوريا ومصر)، ولا اللجوء إلى صناديق الاقتراع شقّ الطريق إلى الدولة الموعودة (تونس والجزائر). كذلك فشلت التجربة الأفغانية التي عوّل عليها عزّام لإعادة بناء المجتمع المسلم بواسطة الطليعة النموذجية المجاهدة، إذ بدلاً من أن تكون أفغانستان القاعدة الصلبة لدار الإسلام أو دولة الخلافة، تحوّلت بعد الانسحاب السوفياتي عام 1989 إلى ساحة تناحر بين الفصائل والقوميات، كما فشل عزّام وكذلك بن لادن في وقف النزيف وتوحيد الصفوف. أما المجاهدون العرب فتفرّقوا في نهاية الحرب، فمنهم من عاد إلى بلاده مكرّماً، ومنهم من قبع ذليلاً في السجون، ومنهم من هام على وجهه يطلب الأمان أو ساحة جديدة للجهاد، ومن بقي منهم في باكستان وأفغانستان لم يكن بمقدوره العودة أصلاً، في حين كان المؤمّل منهم أن يصبحوا نواة القاعدة الصلبة التي بشّر بها عزّام لسنوات. بل اغتيل عبد الله عزّام قائد المجاهدين العرب نفسه في بيشاور في ذلك العام، بعد محاولات سابقة لاغتياله، وعاد بن لادن إلى السعودية بعد ورود تحذيرات باستهدافه أيضاً. وعقب زيارة قصيرة إلى باكستان، رحل بن لادن إلى السودان نهاية عام 1991 بعد عامين ونيّف من قيام نظام الإنقاذ بقيادة عمر البشير وحسن الترابي، بحثاً عن أرض صالحة لإقامة المشروع الإسلامي إياه، أي أن يكون السودان هو الدولة القاعدة بعد تعذّر ذلك في أفغانستان. وانشغل بن لادن على مدى ثلاث سنوات بدعم الدولة الإسلامية الناشئة بما يمتلكه من قدرات مالية وعلاقات تجارية وخبرات عمرانية، لكن اعتقال كارلوس[75] عام 1994

(75) إلييتش راميريز سانشيز المشهور بكارلوس، ولد عام 1949 من أسرة فنزويلية ثرية، ودرس المرحلة الجامعية في موسكو قبل أن ينضم إلى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، اعتنق الإسلام عام 1975. ذاع صيته في سبعينات =

بتواطؤ سوداني، ومحاولة اغتياله في الخرطوم هو مما اضطّره للعودة إلى أفغانستان التي ستشهد الولادة الثانية لـ"القاعدة" وفق برنامج عمل مختلف نوعياً، مع بقائها امتداداً أيديولوجياً للفكرة الأولى التي نظّر لها سيّد قطب وأخوه محمد وعبد الله عزّام. فخطابات بن لادن خَلَتْ عملياً من المفاهيم النظرية، واقتصرت على تناول الأحداث السياسية والتحريض ضد أمريكا وحلفائها في المنطقة وخارجها. لكنه تطرّق إلى تجربة أفغانستان ومآلها، وآلية التغيير ومساره، والهدف الموسوم من ضرب نيويورك وواشنطن عام 2001، في محاضرة ألقاها في وقتٍ ما بعد سقوط حكم طالبان، مما يمكن اعتباره نصاً نادراً ذا دلالات أساسية لفهم الفارق بينه وبين عزّام في رؤية الصراع وآلياته.



شكل رقم (5)

= القرن العشرين عقب العملية التي اختطف فيها وزراء نفط الدول الأعضاء في منظمة أوبك عام 1975 باسم الثورة الفلسطينية. وقد ألقي القبض على كارلوس في العاصمة السودانية الخرطوم، وهو الآن يقضي حكم السجن المؤبد في فرنسا بتهمة قتله عملاء للاستخبارات الفرنسية.

يقول بن لادن فيما يبدو أنه ترداد لكلام عزّام من قبل: "إنّ الدعوة لا بدّ لها من أرض، وهي التي تقوم بنصرتها وإيوائها". وقد استمرّ النبي ﷺ في البحث عن هذه الأرض، أثناء الدعوة في مكة لثلاث عشرة سنة. وهنا يظهر بوضوح حسب تعبيره أنّ هذه الكلمة رغم قوتها فلا بدّ لها من عناصر أخرى لكي تظلّل الأرض. فلما تيسّرت أرض المدينة المنورة، واحتضن أهلها الأنصار من الأوس والخزرج هذه الدعوة انتشر الإسلام، وإذا بمئات الألوف يدخلون في الإسلام في جزيرة العرب خلال بضع سنين[76].

وعلى هذا، يرى بن لادن أنّ الدعوة تنحسر بغير قوة، ولا بدّ لها من البحث عن القوة في الأرض، فرغم كثرة الجامعات والمدارس وكثرة الكتب والخطباء والأئمة والمساجد وحَفَظة القرآن، إلا أنه بعد سقوط دولة الخلافة قامت أنظمة تحكم بغير ما أنزل الله، وهي في الحقيقة تحارب شرع الله. لكن ما هي الصفات الواجب توافرها في القاعدة القوية حسب تعبير بن لادن لإعادة الناس إلى الإسلام؟ يعتبر بن لادن أنّ الزمن هو زمن الردّة، وثمة خمس صفات تتصف بها الجماعة التي تتولى هذه المهمة، طبقاً لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المَائدة: 54]. وهذه الصفات هي: المحبة العظيمة لله سبحانه وتعالى، والذِلّة على المؤمنين والتراحم، والتناصح بالحسنى وبالمعروف، والعزّة على الكافرين، ثم الجهاد. ويضيف: "إذا قمنا بتحقيق هذه الصفات، وأوجدنا عناصر تتخلّق بهذه الصفات، فنكون قد أوجدنا القاعدة القوية التي تبدأ في التغيير، وتجاهد في سبيل الله سبحانه وتعالى إلى أن يقوم الحق". وعليه، "فالذين يريدون أن يقيموا للإسلام شأناً بدون تضحيات الهجرة، وبدون تضحيات الجهاد في سبيل الله، لم يفقهوا منهج محمد ﷺ، وإن فقهوه ولم يعملوا به واشتغلوا بغيره من الطاعات، فهؤلاء يتهرّبون من تَبِعات هذه العبادات الثقيلة"[77].

---

(76) أسامة بن لادن، توجيهات منهجية (1)، منبر التوحيد والجهاد: www.tawhed.ws

(77) المصدر نفسه.

لكن ماذا عن الواقع ودروسه؟ يسترجع بن لادن تجربة أفغانستان وما انطوت عليه من فرصة نادرة للهجرة وإقامة الدولة بعدما مُنع أهل الإسلام الصادقون من إقامتها منذ سقوط الخلافة -حسب تعبيره- فلما جاءت الأحداث في أفغانستان، استعان الغرب بأيّ شيء لدفع الاتحاد السوفياتي، ولو كان بالمجاهدين أو الأصوليين، ففُتح ذلك الباب. ومضت بضع عشرة سنة، وهُزِم الاتحاد السوفياتي، ولكن الأمة لم تلتقط الفرصة ولم تنهض بواجبها المطلوب، وخاصة العلماء والدعاة والخطباء والجماعات الإسلامية، وإنما الذين جاءوا إلى أرض الجهاد لنصرة المجاهدين هم نفر بسيط من شباب الأمة، مع ما قدّمه بعض التجار من بعض أموالهم، ولكن لم تكن كافية لإقامة دولة قوية. وكانت الفرصة آنذاك -برأي بن لادن- جيدة جداً لإقامة دولة إسلامية قوية وبإعتبارات إسلامية بعيداً عن التعصّبات القُطرية والقَبَلية، وكان الأفغان آنذاك في انشراح وتعاون غير عادي[78]. ويعيد بن لادن فشل المشروع رغم الحثّ والتحريض عليه، وخاصة من عبد الله عزّام ومن غيره للجماعات وللعلماء وللمفكرين، إلى انشغال الناس باعتبارات أرضية وقُطرية، حيث كلٌّ يريد أن يقيم هو شخصياً دولة الإسلام، وكلّ جماعة تريد أن تقوم الدولة الإسلامية في أرضها، وكأنهم أسرى لهذه الأفكار، فمكثت هذه الفرصة بضع عشرة سنة ولم يتحرّك الناس للاستفادة منها[79]. ويبدو بن لادن هنا شمولياً في نظرته إلى الجهاد وإقامة الدولة الإسلامية، ولا بدّ أنّ نظرته النقدية هذه قد تمثّلت في طريقة عمل "القاعدة" فيما بعد. ثم يلاحظ بن لادن أنه حتى مع قيام دولة طالبان، بقي الناس أسرى لأهوائهم وللإعلام العالمي الذي شنّ حملة لا هوادة فيها ضد الطالبان معتبراً أنه من غير المقبول أن يقول الدعاة والذين تصدّروا لنصرة الدين أمام الناس إنهم تأثّروا بالإعلام العالمي[80]، والمعنى ضمناً أنّ مشروع الدولة القوية واجهته عقبات كثيرة رغم الانتصارات التي حقّقتها طالبان ضد خصومها، ولعلّ هذا ما شجّع بن لادن للمضيّ في طريق آخر هو ضرب العدو البعيد بهدف تحريك

(78) المصدر نفسه.
(79) المصدر نفسه.
(80) المصدر نفسه.

الجماهير وتوحيد الأمة على هدف إقامة الدولة المبتغاة، وعدم الاكتفاء بالبناء على الانتصارات الميدانية التي تحقّقها إمارة طالبان الطريّة العود لتكون لاحقاً نواة الخلافة العالمية. فلو تمكنت حركة طالبان أواخر عام 2001 من السيطرة على كامل أفغانستان فستظلّ في حال العزلة والحصار إضافة إلى ضعف الموارد وقلة الحلفاء.

وفي هذا المجال يعتبر بن لادن أنّ من أهم الآثار الإيجابية لهجمات 11 أيلول (سبتمبر) 2011، أنها "كشفت حقيقة الصراع بين الصليبيين والمسلمين، وأظهرت ضخامة العِداء الذي يُكنُّه الصليبيون – حسب تعبيره – عندما نزعت الغزوتان (في نيويورك وواشنطن) جلد الشاة عن الذئب الأمريكي فظهر على حقيقته البشعة، واستيقظ العالم أجمع من الرقاد، وانتبه المسلمون إلى أهمية عقيدة الموالاة في الله والمعاداة في الله، وقويت روح الأخوَّة الإيمانية بين المسلمين، مما يعتبر خطوة عظيمة نحو توحيد المسلمين تحت كلمة التوحيد لقيام الخلافة الراشدة"[(81)].

وعلى هذا، فإن بن لادن لا يبتعد كثيراً عن عزّام الذي دعا إلى مقاتلة عدو لا يختلف عليه أحد في العالم الإسلامي مثل إسرائيل وروسيا في ذلك الحين من أجل كسب الجمهور لقضية بناء المجتمع والدولة على أسس إسلامية. وإذا كانت لائحة الأعداء الأكثر بروزاً في زمن عزّام تتضمن بالدرجة الأولى إسرائيل وروسيا، فإن الولايات المتحدة تحتل رأس اللائحة في زمن بن لادن الذي أورد من مبرّرات هذا العداء إضافة إلى دعمها التقليدي لإسرائيل، ما فرضته من حصار اقتصادي مدمّر على العراق في عهد صدّام حسين، وسقوط مئات آلاف الضحايا من الأطفال. بالمقابل، ظلّ عزّام أميناً للفكر القُطْبي الذي يضع التربية العَقَدية الطويلة نسبياً شرطاً مسبقاً قبل الدخول في مرحلة الجهاد، أما بن لادن فيَلِج باب التغيير الجذري وبناء الدولة الإسلامية القوية من خلال الجهاد. بل إنه بهذه الطريقة الفريدة قد اعتمد استراتيجية الهَرَم المقلوب بشكل كامل دون مواربة، قاصداً عبر ضرب العدو الأكثر مكروهية في العالم الإسلامي استنفار أوسع شرائح

(81) المصدر نفسه.

المجتمع لتنتفض جماعياً على الأنظمة التابعة لواشنطن، بعد أن تضعف سيطرتها بتهاوي راعيها الأكبر، فيكون التغيير بأقل الخسائر.

ومن طيّات "إعلان الجهاد على الأمريكان المحتلين لبلاد الحرمين"، لعام 1996، يبدو أنّ بن لادن قرّر استهداف العدو البعيد (أمريكا)، فراراً من تكرار ما حدث في وقت سابق في مصر والجزائر وفي تونس وسوريا، ذلك أنّ ضرب المدنيين والعسكريين بعضهم ببعض – في المملكة العربية السعودية – كما حدث في البلدان المجاورة هو من سياسة التحالف الإسرائيلي الأمريكي وهو المستفيد الأول من ذلك، فلا بدّ من التركيز – حسب بن لادن– على ضرب العدو الرئيسي الذي أدخل الأمة في دوّامات ومتاهات منذ بضعة عقود بعد أن قسّمها إلى دول ودويلات، فكلما برزت دعوة إصلاحية في الدول الإسلامية دفع وكلاءه لاستنزافها وإجهاضها، أحياناً بجَبْرها على الصدام المسلح مع تحديد الزمان والمكان فيقضي عليها في مهدها، وأحياناً يُدخلها في حرب كلامية فيشوّش عليها ويثير العداوات الشخصية، ويبقى الكفر الأكبر مسيطراً على الأمة، وتنحصر المناقشات في الفروع ويغيب الحديث عن الأصول والعقائد، مثل تحكيم شريعة الله[82].

ويمضي بن لادن في تبرير استهداف العدو البعيد مستنداً إلى قاعدة أصولية فقهية، فيقول إنّ "ما قرّره أهل العلم هو تكاتف كلّ أهل الإسلام للعمل على دفع الكفر الأكبر الذي يسيطر على بلاد العالم الإسلامي مع تحمّل الضرر الأدنى في سبيل دفع الضرر الأكبر ألا وهو الكفر الأكبر، وإذا تزاحمت الواجبات قُدِّم آكدها". وأضاف: إنّ دفع العدو الأمريكي المحتل هو أوجب الواجبات بعد الإيمان فلا يُقدَّم عليها شيء مع التغاضي عن بعض القضايا الخلافية التي ضررُها في هذه المرحلة أقل من بقاء الضرر الأكبر جاثماً على ديار المسلمين، وذلك لما له من آثار وخيمة ومن أهمها استنزاف الطاقات البشرية حيث إنّ الإصابات ستكون في صفوف المسلمين، واستنزاف الطاقات المالية، وكذلك تدمير البنية التحتية للدولة، وتفكّك

(82) أسامة بن لادن، إعلان الجهاد على الأمريكان المحتلين لبلاد الحرمين، 1996، منبر التوحيد والجهاد.

المجتمع، وتدمير الصناعات النفطية، معتبراً أنّ الاحتلال الأمريكي هو أكبر خطر على الاحتياط النفطي لأنه يستفزّ البلاد ويعتدي على دينها ومشاعرها ويدفعهم إلى الجهاد، وإنّ انتشار القتال في تلك الأماكن يعرّض البترول لخطر الاحتراق مما يؤدي إلى الضرر بالمصالح الاقتصادية لدول الخليج وبلاد الحرمين وأضرار جسيمة للاقتصاد العالمي. كما أنّ من أضرار الاقتتال الداخلي تقسيم بلاد الحرمين واستيلاء إسرائيل على الجزء الشمالي، والتقسيم هو مطلب ملحّ للتحالف الإسرائيلي الأمريكي، في حين أنّ الجزيرة هي رمز لوحدة العالم الإسلامي بوجود الكعبة المشرفة قبلة كلّ المسلمين، وهي قوة اقتصادية هامة في العالم الإسلامي؛ لوجود أكبر احتياطي بترول في العالم فيها، بالإضافة إلى وجود عمق استراتيجي ومَدَد بكثافة بشرية مقاتلة في سبيل الله في اليمن، وإنّ أيّ قتال داخلي مهما تكن مبرّراته مع وجود قوات الاحتلال الأمريكي يشكّل خطأ كبيراً حيث إنّ هذه القوات ستعمل على حسم المعركة لصالح الكفر العالمي[83] ودعا بن لادن في ذاك الإعلان للحفاظ على الثروة النفطية وأن لا يُقحمها أنصارُه في المعركة لأنها ثروة إسلامية عظمى وقوة اقتصادية كبرى لدولة الإسلام الكبرى، وحذّر الولايات المتحدة من إحراق النفط في نهاية الحرب، خوفاً من وقوعها في يد خصومها وإضراراً بمنافسيها في أوروبا والشرق الأقصى[84].

وتكشف مطالعته المطوّلة حول خصائص الجزيرة العربية استراتيجياً، أنه كان يعوّل على الجزيرة العربية لتكون القاعدة القوية للدولة الإسلامية القوية، لا سيما مع كونها ذات رمزية عالية وجاذبة للمسلمين في كل مكان، ولأنها تتمتع بثروات نفطية هائلة ما يجعل الدولة الإسلامية فيها مستقلة استقلالاً حقيقياً، وهذه المواصفات لم تكن لتتوافر في أفغانستان.

خاتمة

إنّ تنظيم "القاعدة" مزيج من العفوية والقصدية، الارتجال والتخطيط،

---

(83) المصدر نفسه.
(84) المصدر نفسه.

وكأن للعوامل الذاتية والموضوعية نصيباً متعادلاً في قرار التكوين وتحديد الأهداف والأساليب ورسم الاستراتيجية العامة. ولإيجاد الصيغة المناسبة، يمكن القول إنّ هذه الحالة العفوية ابتداءً وجدت من ينظّمها، ويضع لها أيديولوجية حالمة واستراتيجية محدّدة، فعادت "القاعدة" في فترة الولادة الثانية لتكون إطاراً تنظيمياً أشدّ صرامة وأكثر طموحاً، دون التخلي عن خيار استيعاب الجماعات الأخرى، في صِيَغ مرنة لم يسبق لها مثيل، وهذه هي الخاصية الأخطر، إذ إنّ تبدّل الظروف مرة أخرى بعد غزو الولايات المتحدة لأفغانستان خريف 2001، أعاد "القاعدة" جزئياً إلى سيرتها الأولى، مع الاحتفاظ بالاستراتيجية المعلنة، وفتح المجال أمام فروع "القاعدة" وحلفائها للمبادرة على طريقة التعهّد من باطن، أو أخذ التوكيلات العامة، ولو أدى ذلك إلى غَلَبة استهداف العدو القريب على العدو البعيد، لدى التنظيمات المحلية أو على الأقل اختلاط الأمرين، وهو ما أضعف قدرة "القاعدة" في مجال التحكّم والسيطرة على أفعال فروعها وأخواتها، لكنه جعل التنظيم كياناً ذا حَرَكتين متناقضتَيْن في الظاهر، متناغمتَيْن في الجوهر، في معادلة معقّدة تحمل أقداراً متفاوتة من المكاسب والأضرار في السياق الاستراتيجي العام.

أما استنتاجات البحث فيمكن تلخيصها على الشكل التالي:

1 - يدلّ الإطار الفكري والأيديولوجي التي تأسّست فيه "القاعدة" أول مرة عام 1988، أنه امتداد حقيقي للفكر القُطبي المشتقّ من رَحِم جماعة الإخوان المسلمين[85]، الحركة الإسلامية السياسية الأكبر راهناً، لكنه مع ذلك لا يمثّل الفكر الإخواني، لا في زمن التأسيس ولا في الزمن الحاضر. على أنّ الفكر الذي يمثّله سيّد قطب خاصة ومن بعده عزّام، كان الأساس المتين للجماعات الجهادية فيما بعد، دون أن يتوافق بالضرورة مع المسائل المستحدَثة لاحقاً لجهة إعلان الجهاد العالمي قبل إقامة الدولة الإسلامية بحسب النموذج المعتَبر نظرياً، واعتماد

(85) يلاحظ في هذا المجال أن مفردات الطليعة والقاعدة والعصبة قد ترددت بشكل منهجي في كتابات الأخوين قطب وعزام قبل تأسيس "القاعدة" لأول مرة عام 1988.

الجهاد نفسه أداة للتغيير، واستهداف المدنيين من غير المسلمين من غير تمييز بين محاربين أو مسالمين، وهو ما يُعرف في القوانين السارية بـ"الإرهاب".

2 – لا تبدو "القاعدة" في وثائقها التأسيسية على الأقل، على أنها جماعة تقليدية، فبسبب المكوّن السلفي الطاغي فيها، ابتعدت عن النَّمَط الإخواني الحزبي، ولم تعتنِ كثيراً بالترويج لاسمها، ولا اعتبرت نفسها جماعة المسلمين، لكنها بالمقابل طمحت لأن تكون جماعة الجماعات، معسكراً مفتوحاً لمن يرغب، وجماعة منفتحة لمن يريد الانضمام من سائر الجماعات وغيرها، وهدفها الأول إيجاد حركة جهادية عالمية موحدة، فكان اهتمامها منذ البداية بتكوين الجبهات والائتلافات، وتحوّلت أخيراً إلى علامة مسجّلة تُمنح شارتُها لمن يرضخ لبرنامجها وأسلوب عملها وضوابطها الشرعية والميدانية. لكن هذا الاتجاه الأساسي، أنتج مشكلات تنظيمية شائكة، وأوقع "القاعدة" في عَثَرات ميدانية وإعلامية، حتى رأى أسامة بن لادن في الأشهر الأخيرة من حياته، أنّ هذه الأخطاء تكاد أن تؤدي إلى خسارة الحرب مع أمريكا[86].

3 – تفرّدت "القاعدة" عن سائر الجماعات الجهادية المحلية، بأنها تضع نُصب عينيها ضربَ ما تراه (الكفر الأكبر) أي الولايات المتحدة حالياً، وفي أثناء ذلك، تحمّل الأذى من (الكفر الأصغر) وتعني به الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي والتي لا تحكم بالشريعة، وهو ما دُرج على تسميته بأولوية استهداف العدو البعيد على العدو القريب. لكن هذا المبدأ النظري المقصود به الخروج من مستنقع الاحتراب داخل المجتمعات الإسلامية لم يكن سهل التطبيق، فثمة نزعة أصيلة لدى الجماعات المحلية لتقديم القريب على البعيد، كما أنّ اجتياح أفغانستان والعراق عامي 2001 و2003، جعل الأمر أكثر التباساً حين اندمج العدوّان البعيد والقريب في مكان واحد، أي القوة الغازية وأحلافها المحليين. ثم قامت الثورات العربية من تونس إلى سوريا بدءاً من

(86) الوثيقة الأولى من وثائق أبوت آباد، مركز مكافحة الإرهاب، رقم: SOCOM-2012-0000019.

أواخر عام 2010، فعادت الأولوية – عملياً لا نظرياً – إلى العدو القريب، بالنسبة لأنصار "القاعدة" فضلاً عن أفراد الجماعات الأخرى التي لم تؤمن يوماً بضرب العدو البعيد[87].

4 – اعتمدت "القاعدة" في عملية تحريض الجمهور أو تثويره، على استراتيجية الهَرَم المقلوب (كما هو مبيّن في الشكل رقم 5)، ما يعني أنّ أيّ جهد عسكري ضد عدو خارجي هو الوقود اللازم لنشر الفكر والدعوة إليه من أجل تشكيل القاعدة الشعبية وتوسيعها، وهي الشرط الضروري استطراداً لبناء الدولة الإسلامية. ولأن الطليعة المفترضة بحسب السّياق النظري المشار إليه، تواجه منفردة عن سائر الناس، القوة الأولى في العالم مع ما تتمتع به من إمكانيات هائلة وتحالفات واسعة، فإن قيادة التنظيم تواجه التصفية المنهجية، لكن يبقى تعويل أصحاب هذا الفكر على تحوّل هذه الطليعة إلى أداة تحفيزية للأمة كي تقوم بدورها المنتظر. وإذا كانت الثورات هي بشكل من الأشكال من نتائج هذه الاستراتيجية المعقّدة، لكنها انطلقت في مسار موازٍ وليس متطابقاً، فنشوء "القاعدة" وإرهابها العالمي كان من أجل إقامة الخلافة وتحكيم الشرع بحسب أدبياتها السائدة، فيما ثورات العرب هي من أجل ردّ الظلم، وهنا تكمن المفارقة فحين تسقط الأنظمة يكون ذلك باسم سيادة الشعب لا الشرع، وأحياناً بدعم من العدو البعيد.

5 – أخيراً، إنّ "القاعدة" كفكرة ظهرت قبل سنوات طويلة من نشوئها كتنظيم. وهذه، قابلة للتجدّد والانبعاث حتى لو دُمِّر التنظيم الحالي كاملاً. إذا كان هذا صحيحاً إلى حدٍّ كبير فهي الجوهر وهو الشكل، وبإمكان الفكرة التمظهر بأكثر من شكل ما دام الجوهر قائماً، بل يمكن أن يقودها أيّ شخص بالمواصفات المطلوبة كحدّ أدنى، ووفق أُطُر مختلفة باختلاف الظروف، رغم أنّ دور القائد صاحب الكاريزما أساسي وحيوي في مثل هذه التنظيمات غير التقليدية. وكما حدث مع بن لادن في لحظة التأسيس الثاني بعد عزّام، فإن عرى "القاعدة" أو حلقاتها المتوازية، يمكن أن تتعرّض لتحوّلات وتغيّرات بل اضطرابات،

---

(87) أما آثار الربيع العربي على "القاعدة" فتحتاج إلى دراسة معمقة ليس هنا موقعها حالياً.

فيقع اصطفاف جديد، شرط الحفاظ على الفكرة الأساسية دونما تغيير، أو ما تعنيه "القاعدة" وفق بنود أربع أساسية أي:

- تكوين الطليعة المجاهدة الجاهزة للتدخل في أي مكان.
- البحث الدؤوب عن القاعدة الجغرافية الصافية والآمنة لإقامة رأس جسر على طريق إقامة الخلافة.
- استهداف العدو البعيد (الولايات المتحدة) لتحقيق الأهداف المرسومة ضد العدو القريب (الأنظمة السياسية في الدول العربية والإسلامية).
- اعتماد الإرهاب كسلاح رئيسي في الصراع.

فلو تخلى التنظيم عن البندين الأخيرين، فسيعود مفهوم القاعدة إلى ما كان عليه في عهد عزّام على الأقل، أو إلى ما قبل ذلك إذا سقط معهما البندان الأولان أيضاً. ولا تعود حينئذٍ "قاعدة"، بل نُثار مجموعات دون خيط ناظم.

أُطروحة

الموريسكيون وإشكاليات العلاقة بالعالم الإسلامي والغرب(*)

د.عبد الرحيم الخليفي

لا تزال القضية الموريسكية[1] منذ ظهورها عام (905هـ/1499م) حتى

(*) عرضٌ لأطروحة الدكتوراه التي نوقشت في الجامعة اللبنانية كلية الآداب، تحت عنوان: الموريسكيون وإشكاليات العلاقة بالعالم الإسلامي والغرب (قراءة بالمنهج الحضاري).

(1) الموريسكيون: نسبة إلى "الموريسكي". ومصطلح "الموريسكيين" أخذ تفسيراتٍ متعددةً، منها يعني تصغيراً لكلمة مسلم أو "مورو" Moro، والإسبانُ عنَوْا بذلك: المسلمين الأصاغرَ. ومنها" أن كلمة "موريسكي" Morisco مشتقة من كلمة "مسلم"، أما "مورو" فهي تصغير لها وتحمل معنى الشأن الضئيل في كثير من الأحيان. وكلمة "موريسكي" معناها أن الشخص يختلف عن المسلم العادي Moroالوثني، إذ تم تعميده وينظر إليه المجتمع الإسباني على أنه مسيحي. كلمة "موريسكي" إذن مشتقة من كلمة مورو Moro ومعناها "المسيحي الجديد الذي كان مسلمًا قبل ذلك". وفي "معجم المَلَكيّة الإسبانية" تُطلَق لفظ "الموريسكين" "على المغاربيين الذين بقوْا وتعمّدوا بعد استعادة إسبانيا"، كما أن هذا الاسم – إضافة إلى كوْنه يشير إلى تراتبيّة مواطنيّة، مثلمَا هو في حال الدَّجن، إذ بات "مواطنًا ثانويًّا، لا يرتقي بردّته، بل تنحطّ مكانتَه بسببها"– حمل أيضاً دلالةً جغرافية تشير إلى أصل هؤلاء، وهو "مراكش" (المغرب)، باعتبار أنهم جاؤوا منه عن طريق الفتح، وإليه ينبغي عليهم أن يرجعوا أو يعودوا حسب التفكير الإسباني المسيحي. ويرى م. دي إيبارا أن المصدر اللاتيني لكلمة مورو هو maurus وهي كلمة كانت تشير في العهد الروماني إلى سكان المغرب الأوسط والغربي (المناطق الساحلية في المغرب بالإضافة إلى مساحة الجزائر بأكملها) وموريتانيا بقسميها التي تشمل طنجة في المغرب وشرجيل في الجزائر. لكن كتب التاريخ الأوروبية في العصور الوسطى لم تطلق اسم مورو للدلالة على المسلمين إلا بعد غزو المرابطين والموحّدين للأندلس في القرنين الحادي =

صدور قرار طرد الموريسكيين ونفْيهم نهائياً عن وطنهم الأندلس سنة 1018–1032هـ/1609–1614م – بل حتى يومنا – من أكثر القضايا تعقيداً وإثارة للجدل في التاريخ الوسيط، حيث يتداخل فيها الديني بالسياسي والاجتماعي والاقتصادي، ويتقاطع مع التاريخ والجغرافيا والعلاقات الدولية. كما أنّ الطرح النظري للقضية يبقى رهينَ جدلٍ حول ملابسات قرار طرد الموريسكيين من وطنهم، والإجراءات، وعمق الآثار السياسية والاقتصادية والاجتماعية على إسبانيا، إضافة إلى تحيّز بعض الدارسين. لكن علينا أن نشير إلى العوامل المسبّبة لنهاية التعايش بين الموريسكيين والإسبان، وإلى مآل الموريسكيين بعد عملية الإقصاء.

إنّ التعايش بين المدجَّنين والمسيحيين في شبه الجزيرة الإيبيرية خلال القرنين السابع والثامن للهجرة/الثالث عشر والرابع عشر للميلاد قد ضمن استمرار مظاهر الحياة الاجتماعية اليومية، بقطع النظر إن كان ذلك ضمن إطار قانوني ضمني أو معلَن، وبقطع النظر إن كان ذلك التعايش اقتضَتْه ضرورة اقتصادية أو عسكرية أو سياسية، لكنه بالتأكيد كان نتاج حركة الاسترداد الإسبانية بعد سقوط غرناطة 25 تشرين الثاني (نوفمبر) 1491م، والتي انتقلت من حالة الاستقلال السياسي إلى حالة الدَّجن، وهي حالة احتلال من قبل إسبانيا، كما هو شأن بقية مدن الأندلس خلال القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، التي كانت تعيش حالة الدَّجن أيضاً. لكن مرحلة غرناطة المدجّنة لم تدم سوى بضع سنين كما سبقت الإشارة، حيث أُخضِع الغرناطيون لعمليات تنصير إكراهية واسعة بدايةً من سنة 904هـ/1499م، بشكل سريع ومنظّم، وفقاً لمصالح سياسية، وليست دينية كما هو معلَن من قبل التاج والكنيسة الإسبانيين.

= عشر والثالث عشر. اعتباراً منذ ذلك التاريخ وحتى الآن يُستخدم لفظ "مورو" للدلالة على "غير المسيحي" ويحمل لهجة عدوانية تجاه غير المسيحيين. وفي فترة الاحتلال الإسباني للمغرب وفي المناطق المحتلة في سبتة ومليلة يحمل لفظ "مورو" صفة عدوانية وتحقيرية، ولهذا لا يُستخدم اللفظ في الأوساط الأكاديمية للدلالة على المسلمين أو على العرب.

لقد حدث هذا في قرن شـهد تحوُّلات كبرى، وعالـم تتشكّل خطوط تقسيماته بعمق:

* سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح 1453م/857هـ، أي قبل سقوط غرناطة بتسع وثلاثين سنة، وبذلك "اختلّ التوازن، التقريبي بين الدول المسيحية والإسلامية على شواطئ البحر المتوسط في القرن الخامس عشر على أيدي العثمانيين الذين انطلقوا من الأناضول ليكتسحوا آخر ما تبقّى من بيزنطة ودمّروا المعاقل اللاتينية في بحر إيجة التي كانت قد أقيمت في القرن الثالث عشر، ثم احتلوا اليونان بصورة دائمة"[2].
* إعادة اكتشاف أمريكا على يدِ البحّار الإيطالي اليهودي كريستوف كولومبس (وُلد سنة 855هـ/1451م في جُنْوَى وتوفي سنة 911هـ/1506م في إسبانيا) إضافة إلى وصول الملاح البرتغالي "فاسْكُو دي غاما" إلى الهند عبر "رأس الرجاء الصالح" (ويسمى أيضاً "رأس عشم الخير") ـ"مساعدة" ملاّحين مسلمين أبرزهم أحمد بن ماجد – كما هو شائع خطأً لدى أغلب المؤرخين –، وأصبحت أمريكا أفقاً متنوّعاً أمام أوروبا.
* استيلاء الدولة العثمانية على جزيرة المورة (1458–1460م)، التي كان حكّامها يقدّمون مساعدة عسكرية للحلف الصليبي.
* بداية الحرب بين العثمانيين والبنادقة سنة 1463م.
* الصراع بين العثمانيين وإمارة الشاه البيضاء (آق قويونلي).
* حملة محمد الثاني العثماني على الأرناؤوط (الألبان) سنة 1466م والتي انتهت بالصلح سنة 1479م.
* خروج الدولة العثمانية إلى أوتررانتو وحصار رودس الفاشل سنة 1480م.
* حرب داخلية في العالم الإسلامي بين الدولة العثمانية والمماليك (1485–1491م).
* اقتراب العثمانيين من الطرق النازلة إلى البحر الأسود، ومحاولتهم

(2) شاخت، جوزيف وآخرون: تراث الإسلام (145/1).

النفاذ إلى البغدان(*) حتى نجحوا في ذلك، وهذا ما يجعل إلبانيا وأوروبا تتوجّس خيفة منها. وفعلاً أصبحت الدولة العثمانية، بعد سقوط غرناطة، وجهاً لوجه مع لهستان (بولونيا) (1493–1496م) بل إنّ الطلائع العثمانية والتتار قاموا بغارات على غاليتشيا وبودوليا في العام 1498م.

إنّ الأندلسيين بسقوط دولتهم وجدوا أنفسهم إزاء واقع سياسي واجتماعي وديني وثقافي جديد، ومن دون أيّ غطاء قانوني، مما جعلهم عرضة لملاحقات محاكم التفتيش. واستمرّ الصراع بين خلطاء الأمس – الأندلسيين المدجّنين والمسيحيين – لكن بمعايير جديدة، أو بالأحرى تمّت صياغتها بمواصفات جديدة منذ 1497م، حيث حدث الانقلاب التاريخي الكبير على اتفاقية التعايش الحضاري بين الفئتين، تحت ادعاء الوحدة الدينية، بعد أن تـمّت الوحدة السياسية، حيث أُخضع المسلمون المدجّنون لعملية تطويع وإكراه على اعتناق المسيحية (الكاثوليكية)، وتهجير داخلي: قشتالة 906–907هـ، نابارّا (نبّرة) 920هـ، أراغون وبلنسية 930–931هـ. ومنذ اتخاذ هذه الإجراءات، أصبحوا في وضع الدفاع عن النفس بكل الأساليب: من حمل السلاح والثورات، وعقد الاتفاقيات مع فئات سياسية أو دينية معادية لهم، ودفع رُشًى مالية، ثم سلوك أسلوب التقية كآخر سلاح.

فبالنسبة إلى الموريسكيين، كانت كلها خيارات قاسية وصعبة، وأفضلها سيء. وكانت نيّتهم – بالمقابل، وفي ظل هذه الظروف – المحافظة على دينهم وهويتهم الحضارية عن طريق الهدنات أو دفع رُشًى تتمثل في أموال طائلة لأعدائهم الإسبان (التاج ومحاكم التفتيش والكنيسة والبابا)، لإلغاء القرارات المتخذة ضدهم، أو تأجيلها، أو الحفاظ عليها في أدنى المستويات على الأقل، أي في أشكالها المُضمَرة، عن طريق التظاهر باعتناق المسيحية عندما تصبح الأساليب الأخرى عديمة الجدوى، تجنّباً لملاحقة محاكم التفتيش التي كانت ترصدهم وتتعقّبهم في كل مكان، وتُدينهم على كلّ حركة

(*) البغدان: هي الجزء الشرقي من رومانيا، ومتاخمة لروسيا، أما الجزء الآخر فيُسمّى الأفلاق.

تصدر عنهم في الحياة العاديّة: فاللباس حسب التقاليد الإسلامية، أو طريقة الجلوس، أو الاستحمام، أو طريقة النوم، أو إلقاء التحيّة، أو الختان، أو الزواج على الطريقة الإسلامية، وكذلك الـحِنّاء والحمّامات والرقص والموسيقى، وحتى طريقة البُكاء، وطريقة دفْن الموْتى...، كل واحدة من هذه الممارسات الحياتية أصبحت في زمن الضعف "زمن الدَّجن" تشكّل تُهمة تقود صاحبَها إلى الحرق، أو التمزيق إرباً إرباً، أو التعذيب حتى الموت، أو السجن مدى الحياة، أو التجذيف على ظهر السفن.

لقد كان التنصير يتمّ مرحلياً لكنه كان إجبارياً. وأصبح المدجّنون يسمّون بـ"الموريسكيين" أو "المسيحيين الجدد" تمييزاً لهم عن المسيحيين القدامى، وبالتالي أصبحوا يعيشون بهوية حضارية جديدة لم يعرفوها من قبل. واستمرّ هذا الصراع مريراً متخذاً ألواناً مختلفة، مسلّحة وغير مسلّحة، معلَنة ومضمَرة، حتى صدور قرار طرد الموريسكيين من وطنهم طرداً شاملاً وجذرياً من قبل السلطات الإسبانية، سنة 1018هـ/1609م، بالرغم من أنهم يشكلون مكوّناً أساسياً من مكوّنات النسيج الاجتماعي الإسباني. وطوال الفترة الممتدة بين التاريخين (سقوط غرناطة والنفي الجذري والشامل) سعت السلطات بكل الوسائل إلى إخضاعهم، إضافة إلى عمليات سلْب ثرواتهم وتعذيبهم في غيابات سجون محاكم التفتيش، وكذلك قتلهم حرقاً، والتجذيف في عرض البحار والمحيطات، ونفيهم. لقد كانت كلها إجراءات تتم باسم القانون والدِّين، اللذين تذرّعت بهما السلطات الإسبانية. لكن بالتأكيد كان هناك من المسيحيين الإسبان من هو غير راضٍ على سياسة بلاده ويبدي تعاطفاً مع الموريسكيين، فهؤلاء هم فئة "المورافيليا". ولكن بالرغم من هذا التعاطف واستماتة الموريسكيين في المقاومة بكل الوسائل إلا أنّ الأمر آل إلى إقصائهم وطردهم من وطنهم وتشتّتهم في أنحاء العالم. فهذه هي سنّة الله في الخلْق، ألا وهي تداول الحضارات بين الأمم عن طريق التدافع.

فبهذه الإجراءات القمعية ضد حرية المدجَّنين أنهت مرحلة التعايش الانتقالية والتي دامت حوالي سبع سنوات. انتهى التعايش برغبة ورعاية من الراهب فرانثسكو خمنيث دي ثيسنيروس (Francisco Jiménez De Cisneros)

وفرناندو دي تالابيرا (Fernando de Talavera). واستمرت القضية الموريسكية منذ ذلك التاريخ (1499م) حتى صدور قرار طردهم بشكل جذري وشامل من كل إسبانيا في 1018/6/24هـ الموافق لـ 1609/9/22م، وقد امتدّ تنفيذ هذا القرار على مدى ثلاث سنوات، أي إلى سنة 1023هـ/1614م. كما استمرت ملاحقة الموريسكيين ومحاكمتهم والوشاية بهم إلى غاية 1032هـ/1623م عندما أعلن الملك فيليبي الرابع إغلاق الملف. لكن عملياً ستستمر ملاحقتهم والوشاية بهم طوال القرن السابع عشر، حيث نجد موريسكيين عادوا خفية عن أعين السلطات الإسبانية إلى وطنهم الأندلس التي أصبحت تُعرَف اسم إسبانيا.

أما بالنسبة إلى الحدود الجغرافية للبحث فإن لفظ "العالم الإسلامي" و"الغرب" يُقصد به –في سياق الإطار التاريخي– الإيالات التابعة للدولة العثمانية في أفريقيا وآسيا وأوروبا: الجزائر وتونس وليبيا وبلاد الشام ومصر وشبه الجزيرة العربية بما فيها العراق، إضافة إلى البلقان في أوروبا، وحتى تلك التي لم تكن تدين بالولاء السياسي لها، مثل المغرب، لكنها كانت مجالاً لتاريخ الأندلس. ويمتد الإطار الجغرافي ليشمل أيضاً إفريقيا الوسطى (النيجر وغانا والسودان)، وإفريقيا الجنوبية حيث وُجِد الموريسكيون نتيجة الحملة العسكرية المغربية في نهاية القرن السادس عشر في الأراضي الواقعة حول نهر النيجر ومالي وبخاصة في تمْبكتو وجاوا، وبلدان آسيوية أخرى مثل الهند وقارش على حدود أرمينيا.

أما بالنسبة للغرب، فنخص بالذكر شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال)، فهي المجال الجغرافي الذي فيه منشأ الموريسكيين، ومنه طردوا. وما تجدر الإشارة إليه هو أنه عندما نتحدث عن إسبانيا، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الأراضي التي كانت تابعة للتاج الإسباني مثل نابولي وجزر صقلية ومالطا وسردينيا وميلاسينادو. هذا إضافة إلى البلدان التي توجّه إليها الموريسكيون بعد هذا النفي الجذري والشامل، مثل الأراضي الفرنسية في منطقة بروفانس وغويينا ونوماندیا وطولونيا وبوفورن ولاغيرد وأغدي ومرسيليا، إضافة إلى الأراضي الإيطالية (التي لم تكن متّحدة آنذاك):

دوقية توسكانا وجمهورية فينسيا وجنوة ودوقية مانتوا في وادي بُو (Po) وليورنا، إضافة إلى ألمانيا وهولندا وإنكلترا. كما أن المجال الجغرافي يمتدّ إلى العالم الجديد (أمريكا).

لكن كيف نسوّغ دراسة تبحث في إشكالية علاقة الموريسكيين بين مجالين مختلفين من حيث الصفة: أحدهما ذو طابع ديني، والآخر ذو أصل جغرافي؟ وللإجابة نقول:

إنّ الإسلام هو المحور الذي عليه مدار الهوية الحضارية والدينية والثقافية للأمة الإسلامية، وهو مرجعها التاريخي، وقاعدتها المتينة والراسخة لمشاريعه. وهو كإيمان ديني وهوية حضارية تنتظم فيه –بشكل حميم– الدول الإسلامية التي شكّلت المجال الجغرافي الذي تتحرك فيه مجابهات القرون الوسطى مع الغرب.

وبالنسبة للغرب، فإن قشتالة ليست هي كل الغرب وليس الغرب هو قشتالة، لكن من بين ممالك الغرب أخذت قشتالة زمام المبادرة في الهجوم المعاكس على الأندلس ومن ثم على العالم الإسلامي في مطلع القرن الثالث عشر، حيث تقدّمت زاحفةً وبخاصة بعد اتحادها مع أراغون في سبعينات القرن الخامس عشر، واستطاع هذا الاتحاد تجييش الغرب، لتُشكِّل جبهة صليبية شاركت فيها كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا والبرتغال، إضافة إلى الممالك الأخرى، مثل: ليون ونبّرة وقطلونية، بدعم من بابا روما. وبها خاضت موقعة "العقاب" الشهيرة (لاس نافاس دي تولوسا، كما يسمّيها الإسبان) في 15 صفر 609هـ/17 تموز 1212م. فإسبانيا بعد وحدتها يمكن اعتبارها المرجع التاريخي للغرب بما فيه العالم الجديد (أمريكا).

وكما خرج المسلمون من حدود شبه الجزيرة العربية فاتحين ومجتازين عقليات مختلفة، ومهيمنين على مجالات جغرافية جديدة خارج مركز انبجاس الإسلام، مهيِّئين حضارةً عالمية كبرى، ومضموناً أيديولوجياً يتمازج فيه الديني بالسياسي بلا انفصال بينهما، كذلك خرجت شبه الجزيرة الإيبيرية –بعد أن اتحدت معظم أجزائها– متمددة خارج مدارها الأوروبي، مهيمِنةً حتى على المركز الديني في روما، لتشكّل هجوماً معاكساً، فتلامس

شمالي إفريقيا وتمتدّ إلى آسيا، وتغوص في العالم الجديد (أمريكا) لتبسط عليه سلطتها الثقافية والحضارية على حساب حضارة الهنود الحمر، السكان الأصليين. إنها بطريقة ما هي التي مهّدت إخضاع العالم لأوروبا، لكنها انفصلت عنه بفعل قوة التيارات التاريخية المختلفة.

أهداف الدراسة

وتهدف الدراسة إلى:

* التأكيد على أهمية القضية الموريسكيّة كونها مجالاً حضارياً جديراً بالبحث والدراسة والتدريس في الجامعات، وذلك بهدف التعريف بها، وتخليصها من عملية التهميش والسطحية التي أصابتها قراءةٌ عائمة لبعض الدارسين في العالَمَيْن الإسلامي والغربي (بالْغَيْن المعجمة).
* التأكيد على خصوصيّة الوقائع الحضارية للقضية الموريسكية اعتبارها لا تزال – حتى يومنا هذا – تنبض بالحياة، وعلى أساس أنها جزءٌ من حضارة عظيمة، لكن لا تزال تُقرأ أفقياً في كثير من معالِمها وبناها، مما يكشف الخصائص المائزة لهذه الدورة الحضارية ذات الفرادة عند البحث عمودياً في تراثها وأدبياتها والسجلات التي شكّلت ذاكرة أحزانهم وآلامهم وتشرّدهم.
* المساهمة في إثراء البحوث والدراسات المهتمّة بالموريسكيين وحضارتهم وتاريخهم وآدابهم...، إذ إن المصنّفات الحديثة باللغة العربية والمترجَمة إلى العربية، التي تُعنَى بحقبة ما بعد الانهيار (من 1492م حتى 1609–1614م) – مقارنةً بِحقبة الأندلس السّعيد – بالكدّ تتجاوز الخمسين، هي حصيلة الأربع والخمسين سنةً الماضية. في حين يوجد أكثر من سبعمائة وألفي عنوان (2700) – بما فيها دراسات أجنبية – ظهرت خلال الأربعين سنة الماضية في دراسة تلك الحقبة[3]. أمّا الحقبة الممتدّة من بداية الستينات انقلاباً إلى القرن السادس عشر، فبمشقةٍ، نعثر على دراسة اللغة العربية

(3) هذا الكلام يعود إلى سنة 1995. لذلك لا بدّ من الأخذ في الاعتبار عامل الزمن وما حدث فيه من تغيرات على مستوى البحث العلمي المتعلق بالموضوع =

مُخصّصة لهذه المسألة. حتى القدماء المعاصرون للقضية الموريسكية، أو الذين جاؤوا بعدها بقليل- إذا استثنينا "المجهول" صاحب كتاب (أخبار العَصْر في انقضاء دوْلة بنِي نَصْر) - لم يُفرِد أَحدٌ منهم مؤلَّفاً مستقلاً في هذا الموضوع، فما كتبوه هو شذرات متناثرة في مؤلفاتهم. ولا نشك في أن أسباب هذه الندرة هي قساوة تلك الأحداث، حيث إنّ هول الصدمة والحصار أفضى إلى عدم وجود مؤرخين.

فالمصادر والمراجع العربية في العالم قليلة مقارنةً بمساحةٍ زمنية امتدت من سنة 1492م (تاريخ سقوط غرناطة) إلى سنة 1609م (تاريخ الإخراج الكبير)، بل إلى سنة 1623م (تاريخ توقف ملاحقة الموريسكيين رسمياً)، ومقارنةً بالمصادر والمراجع الأجنبية. لذلك المكتبة الموريسكية في حاجة إلى دراسات جديدة تكشف الحقبة المأساويّة والمجهولة من الحضارة الأندلسية.

ويمكن تقسيم الدراسات الموريسكية منهجياً إلى مجموعتين متكاملتين: أبحاث يغلب عليها الطابع التأريخي، وأبحاث يغلب عليها الطابع الحضاري الثقافي، حيث تهتم الأولى بالتعرّف على الموريسكيين من خلال عصرهم ومجتمعهم، وتُحلّل المشاكل، فتضع كل مشكلة في إطارها الاجتماعي والسياسي، وتهتم بالسكان الموريسكيين من حيث عددهم وأماكن وجودهم وعدد المنفيين منهم أو المتخفّين الذين بقوا في إسبانيا أو العائدين إليها، ومتوسط أعمارهم... فهي آثار متشابكة، لكن الوثائق المتعلقة بها وفيرة. وهناك دراسات كثيرة خاصة بالعلاقات بين الموريسكيين والمجتمع المسيحي، وبخاصة المجابهات بينهما. أما الثانية من الأبحاث فتهتمّ بكتابات

= الموريسكي. راجع: البيبلوغرافية العامة للدراسات الموريسكية - الأندلسية في العالم، وهي بيبلوغرافيا صادرة عن مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات (متبعم) زغوان (تونس) 1995. وجدير بالذكر أن هناك العديد من الدراسات ظهرت بعد هذا التاريخ، مما يعني أن الدراسات الموريسكية تفوق الثلاثة آلاف دراسة، وهي في تزايد مستمر إلى أيامنا هذه، لكن تبقى حركة الدراسات باللغة العربية بطيئة لا تبلغ الطموح المنشود.

الموريسكيين: لغتهم، ودينهم، ثم تبنّي الموريسكيين لجوانب ثقافية إسبانية، ثم ضياع هذه الجوانب تدريجياً بعد النفي الشامل. وهناك اختلافات في المناهج وفي المجال العلمي الذي يتناوله الباحث في إطار العلوم الإنسانية أو التأريخية.

أما بالنسبة إلى المادة الأساسية لتحليل المضمون في الخطابات والرسائل والكتب والمحادثات والحكايات والأمثال الشعبية ونحو ذلك. وقد تمّ استخدام "تحليل المضمون في المجالات الأساسية المكوّنة له كالتغيّرات السياسية والاجتماعية ونصوص المفاوضات بين المدجنين والإسبان التي تمّت قبيل السقوط الأخير، ومعاهدة تسليم غرناطة، وقرارات التنصير الإكراهي، وقرارات العفو التي تصدر أحياناً بحق الموريسكيين، ومنع الهجرة، واللغة والعادات والتقاليد، وخطابات الملكَيْن الكاثوليكيين للموريسكيين وللشعب الإسباني، ورسائل الباب العالي للدول الحليفة أو المعاهدة وكذلك الدول المعادية، ونصوص الفتاوى التي وصلت إلى الموريسكيين أو التي أصدرها فقهاؤهم، وفي نصوص الجفر، ونصوص الشعر الموريسكي والإسباني، ونصوص الحكم التي تصدرها محاكم التفتيش ضد الموريسكيين، والخطابات والكتابات المنادية بطرد الموريسكيين أو رسائل تيار المورافيليا (المسيحيون المتعاطفون مع الموريسكيين)، وقرار طرد الموريسكيين الشامل والنهائي، والخطابات الوعظية التي ألقاها المطران ريبيرا بُعيْد الطرد بأيام قلائل، وغير ذلك من النصوص.

كما تم استخدام تحليل المضمون في المجال النفسي: تحليل الرؤى المتبادلة بين الموريسكيين والإسبان، التي تعكس الحالة النفسية لكلا الطرفين، والعلاقة العدائية في أغلب جوانبها، وكذلك نظرة الموريسكيين للعالم الإسلامي، والرأي العام الإسباني والموريسكي تجاه القضية الموريسكية، أي نظرة الموريسكيين نحو الذات والآخر المسيحي، وكذلك نظرة المسيحيين نحو ذاتهم ونحو الآخر الموريسكي، التي يعكسها – أي هذه النظرة المتبادلة – التعامل اليومي والخطابات والقرارات السياسية والنتاج الأدبي.

أما في مجال المجتمع والثقافة فقد تمّ استخدام تحليل المضمون في دراسة القيم الاجتماعية والثقافية، وتغيّراتها مع تغيّر العلاقات بين الموريسكيين والإسبان المسيحيين، حيث نسي الموريسكيون لغتهم العربية اللغة الأمّ، بسبب منعهم من التحدث بها، فعمدوا إلى ابتكار لغة بديلة هي اللغة الألخميادو، من أجل التواصل فيما بينهم وكتابة نتاجهم الثقافي.

وكذلك في الأدب الاجتماعي حيث عكست المخطوطات الألخميادية والأدبيات الموريسكية مشهداً كبيراً من حياة الموريسكيين الاجتماعية، وبيّنت مدى ارتباط هذا التراث بالواقع الموريسكي والتعبير عنه. وكذلك بالنسبة للخطاب الإسباني ووعظ رجال الدين الإسبان الكاثوليك، والنتاج الأدبي الإسباني، يمكن دراستها في ضوء علم الاجتماع.

والمعرفة التي استخلصتُها من الأعمال الأدبية وفقاً للمجالات الأساسية لعلم الاجتماع، هي: الثقافة الموريسكية والإسبانية، والتنشئة الاجتماعية، والقوّة والسلطة الإسبانيتان، علم الاجتماع السياسي، علم الاجتماع الحضري، الأسرة الموريسكية، وتهميش الموريسكيين... وهي كلها معرِّفة للحياة الموريسكية اكتشفتُها من خلال وحدات التراث الأدبي الموريسكي (الكلمة: لتحديد الألفاظ التي يستخدمها الأدباء. الموضوع: تم كشف الآراء والاتجاهات الأساسية، مثل: الموضوعات الدينية للموريسكيين التي تعكس مدى علاقتهم بدينهم الإسلامي. الشخصية: إن كانت شخصيات خيالية أو واقعية، مثل شخصية "دي إيتا" و"مسلمة أوبيدا" وغيرهما).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى واقع الحياة الإسبانية، وبخاصة عند التركيز على فئتين أساسيتين في تحليل المضمون، هما: أولاً– ماذا كُتِب أو ما قيل؟ (كُتِبت موضوعات دينية، وما قيل هو تخطيط للثورة ونحوه). وثانياً– كيف كُتب أو قيل؟ (بالنسبة إلى الموريسكيين أغلب ذلك كُتب وقيل سرّاً، وهذا له دلالاته الاجتماعية والنفسية والسياسية والأمنية).

إنّ مسعى دراسة "**الموريسكيّون وإشكاليات العلاقة بالعالم الإسلامي والغرب**، (قراءة بالمنهج التاريخي الحضاري) هو تجلية منطلقات ومسارات ومآلات الموريسكيين في العالمين: الإسلامي والغربي. ولسوف

يتبيّن أننا إزاء قضية لا تزال تنبض بالحياة بالرغم من اكتظاظها بالجراحات والمآسي وأفعال القتل والتدمير. ولسنا إزاء حوادث غابرة في ذاكرة التاريخ المنسي. ووفاقاً لهذا المسعى، بسطتُ البحث على: مقدمة عامة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وختمته بخاتمة.

فالمقدمة عرضت فيها حدود الموضوع، وبواعث اختياره، وإشكالية البحث، ثم المنهج المتّبع فيه، ثم سوّغت مخطط البحث، ثم أتيت على تقييم المصادر والمراجع.

الباب الأول بعنوان "الموريسكيّون والمسيحيّون: المجابهة بين الخلطاء"، وفيه أربعة فصول، وهي تبحث في موقف إسبانيا من الموريسكيّين – باعتبار أنّ هذه العلاقة هي مقدمات الإشكالية، وكيف حدث الانقلاب التاريخي الكبير (904هـ/1499م) من التعايش الممكن إلى التعايش المستحيل، بعد تآكل سياسي أصاب آلة الحكم الأندلسي. لقد حدث هذا الانقلاب التاريخي في ظلّ تحولات عالمية كبرى سبقت معضلة التعايش أو تزامنت معها، لعل أهمها سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين (1453م) وإعادة اكتشاف أمريكا من قبل الإسبان (1491م).

الباب الثاني بعنوان "مقوّمات الهويّة الحضارية الموريسكية والمقاومة" قسمته إلى ثلاث فصول. وهو باب يعرض المجابهة الموريسكية ضد الهيمنة الإسبانية بأساليبَ مختلفة. فالقرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر كانت بالنسبة إلى الموريسكيين قرونَ المِحنة الكبرى في الدِّين والدنيا، وقد نهجوا أساليب مختلفة في دفْع ما أصابهم من عدوان وظلم: الجهادُ في شكل ثورات، والتشبث بالأصول الإسلامية في المستويات الدنيا على الأقل عبر التحصّن بالتقيّة عندما فشلت الثورات "المسلّحة"، ثم الالتجاء إلى عالم الجفر والتنبؤات عندما حوصروا في كل تفاصيل حياتهم. ولقد كان للفقهاء دورُهم في استمرار صمود الجماعة الموريسكية من خلال حثّهم على الجهاد أو تقديم فتاوى لهم ترفع عنهم الحرج الذي كانوا يشعرون به تجاه الدين الطارئ عليهم بسبب عمليات التنصير، والذي أُكرِهوا عليه أصلاً. كذلك المرأة الموريسكية خاضت المعركة بأسلوبها الخاص

بتغذية هذا الصمود عبر المشاركة المباشرة في الثورة وتربية الأطفال.

اللغة هي الأخرى كانت في المجابهة، باعتبارها تمثّل أحد أركان الهوية الحضارية المستهدفة، فحُوصرت، بل مُنع التعامل بها بأيّ شكل من الأشكال (كتابةً ومحادثةً وقراءةً)، وحُرقت الكتب المكتوبة بها، كأسلوب من أساليب الاجتثاث وسياسة تجفيف المنابع الثقافية والحضارية، مما دفع بالموريسكيين إلى الاصطلاح على تركيبة لغوية جديدة هي لغة "الألخميادو". وبهذه اللغة الجديدة التي ابتدعوها تركوا أدباً مؤثّراً ومعبّراً عن آمالهم.

وفي آخر هذا الباب تم رسم صور للموريسكيين في الأدبيات الإسبانية قبل طردهم، وكان كُتّاب هذه المرحلة مصادحَ (أبواقاً) لموقف السلطات الرسمية. وبعد أن أصيب الجسم الموريسكي بانهيار شبه كامل بعد انكسارات وتصدعات عميقة أصدرت السلطات قرارها الجذري والشامل بنفي الشعب الموريسكي من وطنه طرداً نهائياً لا رجعة فيه. أما كُتّاب ما بعد النفي فقد نهجوا نهجاً تبريرياً خالصاً امتدح القرار كأفضل ما يمكن تحقيقه لمستقبل إسبانيا، كأن لا بديل عنه إلا هو. وقد صدر القرار في ظل تحالفات واتفاقيات دولية شكّلت فرصة نادرة للسلطات الإسبانية حيث اقتنصتها بلا تردد. ولقد كان بعض الشعراء الإسبان شاهداً على مأساة الطرد فدوّنوا بعض المشاهد التي امتزجت فيها المشاعر هؤلاء بين التشفّي والشفقة.

الباب الثالث الذي جاء تحت عنوان "الموريسكيون بين العالم الإسلامي والغرب"، وفيه رصدتُ مسارات الموريسكيين للخروج من حالة الاختناق في إسبانيا العنصرية. فقد أراد بعض الموريسكيين التخلّص - بطرائق شتى - من وصاية دينية وسياسية ثقيلة، التي سرعان ما انقلبت إلى آلة اجتثاث مرعبة، لكنهم لم يتمكنوا من تحقيق ذلك. التجأوا إلى المغرب الأقصى، لكنه كان مشغولاً بحالة من التغالب السياسي لا يحسد عليها. فيمّموا وجهتهم شطر دولة المماليك (مصر والشام) كأقرب مُنْجِد لهم بعد أفول نجم المرابطين ثم الموحِّدين في المغرب، لكنهم لم يغاثوا، إذ المماليك أيضاً كانوا يعيشون تقلبات سياسية عميقة. ثم استغاثوا بالدولة العثمانية، التي كانت

تمثّل لهم الأمل الأخير، بعد يأسهم من مساعدة دولة المماليك مساعدة جدّية (بل إنّ دولة المماليك سقطت بيد العثمانيين سنة 1517م بُعَيد سقوط غرناطة 1492م، مما يجعل الحديث عن المساعدات المملوكية قصيراً). وأمام التشبث بهذا الأمل سيُتّهم الموريسكيون من قِبل أعدائهم، بأنهم جواسيس وعملاء لقوى خارجية أي طابوراً خامساً للدولة العثمانية ولفرنسا.

وفي ختام هذا الباب، تمّت دراسة شتات الموريسكيين في العالم بعد الطرد الجذري والشامل وانتشارهم في العالم وعذاب رحلاتهم القسرية، الذي تعرّضوا له. وقد خُصّص لبلاد المغرب العربي (المغرب والجزائر وتونس) قسم مهم من الفصل الأخير، ذلك لأن أغلبهم توجّه إلى هناك. وكذلك تحدثتُ عن جمهورية "سلا" التي أسسوها بالمغرب والتي حاولوا انطلاقاً منها العودة إلى أندلسهم. كما رصدتُ بعض مهنهم التي زاولوها عند نفيهم، وباعتبارهم كانوا وسطاء حضاريين فاعلين في المجتمعات المحلية التي نزلوا بينها. كما تناولتُ الموريسكيين الذين بقوا بإسبانيا متخفين، واللذين عادوا إليها خفيةً.

استنتاجات وتوصيات

وفي ختام الدراسة توصلتُ إلى مجموعة من الاستنتاجات والتوصيات، أما الاستنتاجات فنذكر منها:

* لا ينبغي لنا أن نغفل الظروف الدولية التي عجّلت بالانهيار الكبير لدولة غرناطة، أهمها فتح القسطنطينية سنة 857م، – قبل سقوط غرناطة بحوالي أربعين سنة – الذي شكّل تحدياً للغرب ليردّ على هذا الزحف العثماني في الوقت المناسب إضافة إلى اكتشاف العالم الجديد (1492م) الذي شكّل للملكَيْن الكاثوليكيَيْن مورداً اقتصادياً ليستمرا في زحفهما نحو الجنوب الأندلسي.
* كانت عمليات التنصير تتمّ كرهاً وجماعية، وقد اتسمت بطابع الإهانة، والاستقواء بكل شيء. وقد وضعت السلطات الإسبانية الأندلسيين أمام خيارين أحلاهما مرّ ومؤلم: إما التحوّل إلى المسيحية وإما الرحيل إلى بلاد البربر، عزّزهما خيار ثالث هو

السجن والتعذيب حتى الموت، وهي إجراءات لم يعد الأندلسيون يتحملونها بالرغم من محاولتهم ذلك من أجل الاستمرار في وطنهم، وأصبحوا يشكلون فئة جديدة هي فئة "المسيحيين الجدد" أو "الموريسكيين".

* لقد وقع انقلاب سياسي واضح على نص معاهدة غرناطة بسبب خيانة الملكَيْن الكاثوليكيين العهد الذي قطعاه لهم في اتفاقية التسليم، واتخذت العلاقة بين الأندلسيين والمسيحيين الإسبان أشكالاً استفزازية نفّذها المتعصبون من الإسبان. وبُدئ بمشروع تنصير الموريسكيين، لكن الموريسكيين لم يكن وارداً لديهم الاستمرار في ظلّ هذا الواقع الجديد المفروض عليهم والذي طال خصائصهم الحضارية بكل أبعادها، فلم يبقَ أمامهم إلا خيار الثورة لدفع الظلم والعدوان عن أنفسهم. وقد وجد الملكان الكاثوليكيان والمتعصبون من المسيحيين، من ذوي النفوذ، في رفضِ الموريسكيين المعاملات السيئةَ والمهينة التي كانت تتم بحقهم مبرّراً مريحاً للتخلص من المعاهدة بلا حرج سياسي ولا أخلاقي ولا ديني. ولقد شكّلت إجراءات ما بعد هذا الانقلاب برزخاً لا يسمح بالتقارب من جديد بين الفئتين الموريسكية والمسيحية، حيث تزايدت حالات التعميد الجماعي الإكراهي بعد ثورة 906هـ/1501م.

* إنها حرب أهلية، هكذا يمكن توصيف حالة العلاقة بين الموريسكيين والمسيحيين الإسبان، فالموريسكيون هم جزء من نسيج المجتمع الإسباني لا يمكن تجاهله.

* لقد اتخذت مقولة "رفض الموريسكيين للاندماج" والعناد مبرِّراً لاضطهاد الموريسكيين، فلقد كانت عبارة "الاندماج" عبارة مراوِغة وضبابية، إذ لا نعرف ولا يعرف الموريسكيون أنفسهم ما المقصود بالاندماج؟ هل هو الاندماج الاجتماعي والثقافي والديني؟ بالنسبة للأمرين الأولين (الاجتماعي والثقافي) قد تمّا وإن كان قبِله الموريسكيون وهم لهما كارهون، فقد منعتهم السلطات الإسبانية من تداول اللغة العربية ومن لباسهم وأغلب عاداتهم وتقاليدهم. أما الاندماج الديني فقد في الحقيقة كان هو المقصود في مشروع الاندماج، وليس هذا فحسب بل كان يُقصد به الارتداد عن الإسلام

وابتغاء المسيحية ديناً. لقد فُسّر رفض الاندماج هذا بأنه عناد لا يمكن السكوت عنه، أو البحث عن بدائل أخرى أكثر مرونة. لقد فُهمت الوحدة الدينية على أنها تطويع الموريسكي وإخضاعه للإرادة المسيحية بشتّى السبل أو تصفيته قتلاً وحرقاً أو سجنه، أو إقصاؤه. فتم "تغويل" الموريسكيين وتصويرهم بأنهم معاندون من الدرجة الأولى، لتبرير كل عمل إجرامي ضدهم.

* إنّ عبارة "رفض الاندماج" – أي رفض الموريسكيين للاندماج – كانت مضلِّلة ومراوِغة إلى أقصى مدى، تستخدمها السلطات كما استخدمها مؤيدو الطرد لإقصاء الموريسكيين من وطنهم. وكانت تهمة "عدم الاندماج" ثالثة ثلاثة: "الشك في الإيمان" و"الاتهام بالخيانة". فإيمان الموريسكيين كان مطعوناً فيه مهما فعلوا، وتهمة الخيانة كانت دائماً هي الفزّاعة لتأليب الرأي العام ضد الموريسكيين ولإثارة قلق الشعب الإسباني لينخرط في موجة الكراهية. وكانت هذه العبارات الثلاثة الأكثر إغراءً لأعداء الموريسكيين لتوريطهم، وبالتالي الأكثر استعمالاً من قِبل المغرضين والمتزلفين للسلطة الإسبانية والكنيسة من الموظفين والقسيسين والكتّاب. كما أنّ غياب المشروع وضيق الأفق لدى هذه السلطات، وفوضى ترتيب الأولويات لديها، جعلها تفكر بهذه الطريقة القاصرة، وهو أمر أثّر سلباً على الاقتصاد الإسباني لقرون تلت قرار الطرد كما يعترف أغلب المؤرخين الإسبان وكما تثبت إحدى الوثائق في الأرشيف العام في سيمانكس. فلقد هاجر كثير من الإسبان إلى العالم الجديد بسبب الإغراءات المادية هناك، مما جعل كثيراً من المزارع والمصانع مهمَلة في بعض المدن الإسبانية والتي كان يشغلها الموريسكيون.

* كانت السلطات الإسبانية بجهازها، محاكم التفتيش، والتي تساندها الكنيسة، لا تعنيها الأخلاق – ذلك البعد الغائب في السياسة الإسبانية – بقدر ما تعنيها تطلّعات اقتصادية ومكاسب مادية، من أموال وعقارات، ولا شيء آخر سواها. ليس اتهاماً، بل إنّ الوقائع أكّدت ذلك. فتمّ ابتزاز الموريسكيين مادياً، حتى الأموات منهم، وتمت المداولات حول أملاكهم حتى قبل اتخاذ القرار بالنفي الجذري. وعندما صدر القرار سنة 1609م مُنِعوا من حمل ممتلكاتهم المنقولة.

* لقد تم رسم صورة تخيّلية للموريسكيين – المحمديين، أو طائفة محمّد كما كان يسمّيهم بعض الإسبان – في الذاكرة الإسبانية بأنهم قَتَلة للمسيحيين، متآمرون، كسالى، ملحدون، ماكرون، عقيدتهم فاسدة، ولغتهم همجية... وقائمة طويلة ومثقَلة بكل الصفات السلبية، وقليل من هذه الصفات تكفي أن تجعل أي سامع غير عاقل يعتقد أنّ الموريسكيين كذلك، والعبارات نفسها تكفي أن تغيظ الموريسكيين وتدفعهم إلى الثورة على أعدائهم والانتقام منهم بأي وسيلة. لقد كان أي لفظ سيّئ مرادفاً لاسم الموريسكي. وباختصار، فالموريسكيون –حسب السلطات الإسبانية وبعض عوام الإسبان– هم النقيض لصفات المسيحي الممتلئ فضائل.
* إنّ تجريم الآخر، الموريسكي، وإدانته بتهمة التآمر والخيانة هي لغة الاستبداد، التي تخاطب السلطةُ بها شعبَها. فلقد اعتُبر الموريسكيون حلفاء طبيعيّون وجواسيس لأعداء إسبانيا. ولقد كانت وجهة النظر هذه تنبع من الجهات الرسمية (مجلس الدولة، ومراسلات البطريرك ريبيرا، وغير ذلك) وليس من كل الشعب الإسباني.
* من الواضح أنّ هناك طبقة من المتزلّفين والوشاة المرتزقة من الموظفين والمواطنين والقسّيسين كانوا يسعون لاهثين وراء منصب أو حفنة مال أو تزلفاً وطلباً لرضى السلطة من أجل الوجاهة المزيّفة أو نحو ذلك، فكانوا يقدمون تقارير فيها كثيراً من المغالطات حول الواقع الموريسكي من أجل الوصول إلى أهدافهم. ولا ننسى في هذا السياق أنه كانت هناك فئة من العملاء الموريسكيين الذين تحالفوا أيضاً مع أعداء إخوانهم تحت الدوافع نفسها التي تسربل بها أتباع السلطة. ولقد كان كل ذلك على حساب الموريسكيين وعلى حساب المورافيليين والضمير الإنساني والأخلاق. إنها لغة السيادة والغلبة، لا تحتاج إلى أيّ دليل أو شِبهه، بل هي تؤصّل ذاتها من خلال التخمين فالإشاعة فالإدانة، لتقويض وتدمير الروابط الاجتماعية المسيحية–الموريسكية، إذ لم يكن الشعب الإسباني كله على موقف واحد تجاه الموريسكيين. فكثير من عوامّ المواطنين المسيحيين لم يكونوا راضين في سرائرهم عن سياسة حكامهم تجاه الموريسكيين، لأنهم يرون أنّ تلك الاجراءات لا بُعدَ أخلاقياً لها، وأنّ لها خلفيات

مادية وليست دينية بحتة كما كان يُدّعى، ولكن بعض هؤلاء المتعاطفين لم يكونوا قادرين على المجاهرة بذلك.

* لقد فُسّرت عملية تمسك الموريسكيين بخصائصهم الدينية والحضارية على أنها عملية رفض للاندماج داخل المجتمع الإسباني. لقد بُنيت رؤية الاندماج – ليكون اندماجاً حقيقياً حسب السلطات الإسبانية – على أحادية حدّية: أن يكون المجتمع ذا لون ديني واحد، وهو ما عُبِّر عنه "صفاء العقيدة" (الكَثْلكة الخالصة)، وذا بعدٍ اجتماعي وثقافي وحضاري واحد: "إسباني" (الأسْبنة). لكن هذه الرؤية كانت ترنو إلى طريق لا ينْفذ إلا إلى أصل واحد: "النقاء العرقي" أو "صفاء الدم". ولم تكن المرجعية في هذه الرؤية هي المسيحية، بل في تفسير المسيحية من قبل رجال الدِّين والسياسة، وتطويع الدين لخدمة فئة متخمة بالجشع. وقد بلغت هذه الرؤية إلى منتهاها في الطرد وموعظة ريبيرا الشهيرة "الآن تطلق عبدك!" المادحة والمبرِّرة لكل أنواع الظلم استناداً إلى تاريخ الأنبياء، الذي تم تزييفه من قبل ريبيرا.

* إنّ القول بأنه كان هناك "إجماع" من الشعب الإسباني حول طرد الموريسكيين أو حتى حول معاملتهم قبل الطرد هو قول مبالَغ فيه، روّجت له السلطات المستبدة ومحاكم التفتيش. إننا نجد فئةً مسيحية إسبانية عريضة من عامة الشعب الإسباني والقسيسين والمثقفين كانت ترى في الموريسكيين شركاء في الوطن فتعاطفت معهم. لكن هذه الفئة المتعاطفة أُقصيت. لقد كان هذا التيار هو الضمير الحيّ، الحساس جداً للعدالة والمحبة، والتي تدل على حسّ عقلاني. إنه تيار يجسّد أخلاق المسيح بامتياز. لم يُقْصَ الموريسكيون فحسب، بل اُتّهموا وأُدينوا بتهمة التواطؤ مع الأعداء الموريسكيين، بل ونكاية فيهم و"لخيانتهم" للكنيسة اعتُبِروا هم الآخرون في حاجة إلى التعميد أكثر من الموريسكيين أنفسهم.

أما التوصيات:

* القيام بدراسات حول حقّ عودة أحفاد الموريسكيين، الذين شُرّدوا في جميع أنحاء العالم، إلى وطنهم الأم، لأن ما حدث لهم هو جريمة

ضدّ الإنسانية، جريمة إبادة شعب وتصفية عرقية. فالموريسكيون هم مواطنون إسبان بحكم الاتفاقية التي أُبرِمت بين غرناطة وإسبانيا، وقد كفلت لهم تلك الاتفاقية كل الحقوق والحريات العامة ما عدا الحق السياسي. فحق العودة واجب ولا يسقط بمرور الزمن.

* إدراج القضية الموريسكية في المناهج التعليمية كونها حلقة مفقودة في التاريخ والحضارة.
* من التوصيات الجديرة بالتأكيد إعداد فيلم سينمائي يعرض تاريخ الموريسكيين من جميع جوانبه السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. ويبدأ من سقوط غرناطة إلى تاريخ طردهم سنة 1609م بل حتى بعد هذا التاريخ، وذكر المناطق التي توجهوا إليها ومساهماتهم الحضارية في البلدان التي حلّوا بها.

إنّ فكرة تعدّد الأديان والثّقافات والحضارات، التي عاشتها الأندلس، زمن مجدها الأول إلى ما قبل سقوطها، قد تلاشت، وذلك بسبب نقض اتفاقية الاستسلام، حيث لم تَكْشف تلك المعاهدة سوى صورتها المخفية المقلوبة. ومِنَ الأهميّة بِمكان القول إنّ انكفاء المسلمين جعل منهم موضوعاً إغرائيّاً لاستدعاء فكرة الإقصاء بكل مضامينه، في انفعاليّة شديدة. لقد كانوا في نظر الكنيسة والتاج ومحاكم التفتيش، يمثّلون عدوّاً شرساً يحتلّ صدارة قائمة الأعداء الذين لا بدّ من استئصال شأفتهم في الوقت المناسب الذي لم يكن سوى هذه اللحظة من الانهيار الكبير.